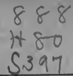
...wartz, W. Volksglaubens im Homer


ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



Nachklänge

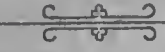
prähistorischen Volksglaubens

im Homer.

Von

Professor Dr. W. Schwartz,
Gymnasial-Direktor.

Mit einem Anhang über eine Hexenfahrt der Hera
und die sogen. Hexensalbe.



Berlin.
Verlag von Oswald Seehagen.

In demselben Verlage erschienen und sind durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Indogermanischer Volksglaube.

Ein Beitrag

zur Religionsgeschichte der Urzeit.

Von

Dr. **W. Schwartz,**

Professor und Direktor des Königl. Luisen-Gymnasiums zu Berlin.

Preis 8 Mark.

Der auf dem Gebiet der Sagenforschung zu unseren ersten Autoritäten gehörende Verfasser entwickelt in diesem Werke mit gründlicher Gelehrsamkeit die mythologischen Anschauungen der Indogermanen und füllt die Lücke aus, welche zwischen den nationalen Mythologien der klassischen Völker und dem rohen Volksglauben derselben zu bestehen schien. Er lässt gleichzeitig auch auf den Volksglauben anderer Völker, wie der Kelten, Finnen und Israeliten, analoge Streiflichter fallen, ja es gruppiert sich in dem Buche der Hauptsache nach schon alles in gewissen Konturen zu einer Glaubensgeschichte der Menschheit in prähistorischer Zeit.

Petrus Martyr Anglerius

und sein

Opus epistolarum.

Ein Beitrag zur Quellenkunde des Zeitalters der Renaissance und der Reformation.

Von

Dr. **Heinrich Heidenheimer.**

Preis 4 Mark 50 Pf.

Diese Monographie hat nicht nur in den deutschen, sondern auch in den ausländischen wissenschaftlichen Zeitschriften hohe Anerkennung gefunden; überall wird die umfangreiche Belesenheit und der scharfe kritische Geist des Verfassers hervorgehoben.

Zur Geschichte der deutschen Protestanten

1555—1559.

Von

Dr. Gustav Wolf.

Nebst einem Anhange von archivalischen Beilagen.

Preis 8 Mark.

Diese, auf der Benutzung der Archive von Dresden und Weimar und der Frankfurter Reichstagsakten beruhende, tüchtige wissenschaftliche Arbeit giebt ein übersichtliches Bild der Verhältnisse der evangelischen Stände zu einander und zu den Katholiken in den Jahren 1555—1559; namentlich sind die Verhandlungen auf den beiden Reichstagen und dem Wormser Religionsgespräch eingehender behandelt als in früheren Darstellungen.

Pro domo.

Reden und Aufsätze

von

Dr. Oskar Jäger,

Direktor des Königl. Friedrich-Wilhelms-Gymnasiums zu Köln.

Brosch. 6 M. — In Halbfranz geb. 8 M.

Dies Buch hat in allen pädagogischen Kreisen innerhalb und außerhalb Deutschlands eine überaus günstige Aufnahme gefunden. Die zahlreichen Besprechungen in Fachblättern wie in den großen politischen Zeitungen stimmen darin überein, daß die „Reden und Aufsätze" die Verteidigung eines unserer kostbarsten nationalen Besitztümer, des deutschen humanistischen Gymnasiums, in sehr wirksamer Weise führen und nicht nur den Lehrern und Leitern unserer höheren Schulen, sondern auch den weiteren Kreisen der Freunde klassischer Bildung nach der wissenschaftlichen wie nach der pädagogisch-didaktischen Seite tiefere Anregungen zu geben geeignet sind. Die Sammlung zerfällt in drei Abteilungen. Der erste Teil: **„Schule und Vaterland"** enthält Reden, bei vaterländischen Festgelegenheiten gehalten, und führt die ganze große Geschichte von 1859—1888 in ihrer Rückwirkung auf ein großes Gymnasium in einer Reihe bedeutungsvoller Kundgebungen vorüber; der zweite Teil enthält folgende **„Abhandlungen und Vorträge"**: Alexander der Große als Regent. — Die Odyssee eines Sklaven. Xenophon Anab. IV, 8, 4. — M. Atilius Regulus. Ein Beitrag zur Geschichte des Völkerrechts. — Die Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer. — Homerische Aphorismen. — Realistische Bemerkungen zu Horatius. — Nachlese zu Horatius. — Die Apotheose des Augustus. — Oliver Cromwell. — Die Pilgrime. — Ludwig Uhland; der dritte Teil: **„Pädagogische Gelegenheitsreden"** bekennt sich mit des Verfassers gewohnter Schärfe und Unumwundenheit zur alten Fahne des Humanismus.

Auswahl wichtiger Aktenstücke zur Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts. Zusammengestellt von **Dr. Oskar Jäger** und **Prof. Franz Moldenhauer.** 39 Bogen eng gedruckt. **Broschiert** 9 Mark. **In Halbfranz gebunden** 10 Mark 50 Pf.

Die hier nach jahrelangem Sichten und Prüfen gebotene Sammlung von 282 wichtigen Geschichts-Urkunden: Verfassungen, Verträgen, Manifesten, Kundgebungen der Regierungen und Parteien ꝛc. aus allen Ländern hilft einem unleugbaren Bedürfnis ab, die Geschichtsdarstellungen von 1812—1890 aus den ersten Quellen zu erfrischen, zu ergänzen und zu kontrollieren.

Geschichte der neuesten Zeit vom Wiener Kongreß bis zur Gegenwart. Von **Dr. Oskar Jäger. Dritte verbesserte Ausgabe — 22. Auflage.** — Mit zahlreichen historischen Abbildungen und vier Karten in Farbendruck. 3 Bände (119 Bogen). **Broschiert 16 Mark. In 3 Halbfranz-Bände gebunden M. 20,50.**

Zu der vorerwähnten **„Auswahl wichtiger Aktenstücke"** liefert dieses Werk auch die Darstellung des historischen Zusammenhanges.

Verlag von **Oswald Seehagen in Berlin** SW., Königgrätzerstr. 65.

Nachklänge

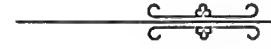
prähistorischen Volksglaubens

im Homer.

Von

Professor Dr. W. Schwartz,
Gymnasial-Direktor.

Mit einem Anhang über eine Hexenfahrt der Hera und die sogen. Hexensalbe.



Berlin.
Verlag von Oswald Seehagen.
1894.



Druck von E. Buchbinder in Neu-Ruppin.

Wenn die Beschäftigung mit dem klassischen Altertum zu allen Zeiten schon an sich hohen geistigen Genuss gewährt hat und stets gewähren wird, so erwächst doch der Wissenschaft die Aufgabe, die Entwicklung desselben, namentlich des Griechentums, auch bis zu dem Augenblick hin, wo es mit Homer in die Weltgeschichte eintritt, möglichst eingehend zu erforschen und klarzulegen.

Als eine Vorbedingung überhaupt für eine richtige Würdigung des Dichters und seiner Zeit fasst dies schon Schelling, wenn er sagt: »Nie glänzt die Erde wie der Himmel in schönerem Lichte, als nach Sturm, Ungewitter und unendlichem Regen, wenn sie wie neugeschaffen aus einer zweiten Entwicklung hervortritt. So fühlen wir in Homeros im Ganzen und in jedem Teile die frische und gesunde Jugend der eben freigelassenen Menschheit. Nachdem das Ungeheure, Formlose verdrungen ist, breitet sich die schöne Welt reiner Gestalten aus, aber schal und leer ist jede Bewunderung des Homer, die nicht dunkel das Gefühl der in jenen Gestalten überwundenen Vergangenheit zu Grunde liegen hat.«

Seit Schelling dies niederschrieb, hat sich der Horizont der Kulturgeschichte in der bedeutsamsten Weise geweitet, und was jenem schon vom Standpunkt eines ästhetischen Gefühls für Homer als Forderung in allgemeinen Umrissen vorschwebte, hat inzwischen für das gesamte Griechentum einen bestimmten Charakter in den verschiedensten Kontroversen erhalten. »Sprachvergleichung« und »Prähistorie« arbeiten seit der Zeit mit ebensoviel Eifer als Glück daran, die Fäden zu finden, welche griechisches Volkstum in seinen Anfängen mit anderen Völkern des Altertums verband, und die verschiedenen natürlichen Entwicklungsphasen darzulegen, welche es selbst durchzumachen

gehabt hat, ehe es sich in einheitlicherer nationaler Entwicklung zu den sonnigen Höhen des Hellenentums erhob.

Auch der »griechische Volksglaube« mit seinen reichen und mannigfachen Traditionen birgt noch so viel Elemente früherer Zeiten im einzelnen in sich, dass, wenngleich Poesie und Kunst in der historischen Zeit Homer und Hesiod in den Vordergrund des geistigen Lebens gestellt und alles übrige Volkstümliche mehr in den Hintergrund gedrängt haben, es bei einer genetischen Behandlung und Gruppierung der Dinge doch noch möglich erscheint, die Vermittlungsglieder mit dem entsprechenden Hintergrund analoger, namentlich verwandter Völker aufzufinden und auch von dieser Seite weitere Schlüsse daran zu knüpfen, welche die Resultate der Sprachvergleichung und Prähistorie ergänzen und die sichtbar werdenden Fäden einer gewissen Kontinuität bis in die Urzeiten klarlegen dürften.

Freilich ist die Arbeit auf dem Gebiete des Volksglaubens eine besonders schwierige. Denn wenn die archäologische Prähistorie eine reale Basis in den Fundstücken hat, welche sie dem Schoss der Erde entnimmt, und in der Sprachwissenschaft mehr feste, konkrete Formen der Untersuchung die Wege zeigen, muss die Glaubensgeschichte für die Zeit, welche noch gleichzeitiger litterarischer Zeugnisse entbehrt, bei der allein übrigbleibenden induktiven Art der Beweisführung aus der Fülle der Traditionen in Sage und Gebrauch die analogen Fäden mühsam aufsuchen, welche die Zeiten und Dinge mit einander verknüpfen.

Eine besondere Schwierigkeit kommt noch dadurch hinzu, dass das Altertum selbst schon Stellung zu dem ererbten Volksglauben sowie zu der die Geister noch in der litterarischen Zeit beherrschenden sogenannten Mythologie genommen hat, und die Ansichten, welche es von seinem abgeschlossenen Standpunkt über das Verhältnis beider zu einander gewonnen, immer noch zum Teil in der Wissenschaft nachvibrieren und auf falsche Wege führen.

So ist es noch heutzutage ein weitverbreiteter, beziehungsweise sich stets erneuernder Irrtum, wenn man mit den Alten die in den verschiedenen Landschaften Griechenlands in historischer Zeit verbreiteten Lokalsagen mit dem sich daran

schliessenden Aberglauben als eine »entartete« Phase der homerisch-hesiodeischen Mythenwelt ansieht. Teils hält man nämlich noch mehr oder weniger mechanisch an der Ansicht des Altertums fest, als seien im Homer mit den Anfängen alles griechischen Lebens auch die des Glaubens zu suchen, teils verkennt man die neben Homer lokal auftretenden Volkstraditionen in ihrem Charakter und ihrer Bedeutung, indem man sie nicht in ihrer Totalität und Eigenart erfasst, sondern, weil sie einzeln erst in der späteren Litteratur zu unserer Kenntnis gelangen, sie selbst auch für späteren Ursprungs hält und den märchenhaft-zauberhaften Typus, der in ihnen meist drastisch hervortritt, als Zeichen der Entartung erachtet, während gerade hierin sich der Charakter einer früheren, primitiveren Zeit noch abspiegelt.

Die Sache liegt eben ganz anders.

Die altgriechischen Lokalsagen, besonders des europäischen Festlandes, haben mit dem sich an sie anschliessenden Aberglauben in den Hauptmassen vielmehr gerade umgekehrt meist einen vorhomerischen, prähistorischen Typus bewahrt, mag auch im einzelnen öfters durch die Dichter und namentlich durch die Tragiker, wo sie auf dieselben zurückgreifen, manches in der Szenerie und in den Charakteren freier poetisch umgestaltet sein, um es den Anschauungen ihrer Zeit und ihren Darstellungszwecken anzupassen.

Es herrscht auch hier ein ähnliches Verhältnis, wie ich es in Bezug auf die deutschen Volksüberlieferungen mythischen Inhalts, unter dem Eindruck systematischen Sammelns derselben bei jahrelang fortgesetzten Wanderungen in den verschiedenen Landschaften Norddeutschlands, gegenüber dem Schöpfer der deutschen Mythologie, J. Grimm, seinerzeit schon geltend gemacht habe. Wenn derselbe nämlich die noch zum Teil auf dem Lande fortlebenden sagenhaften und abergläubischen Traditionen nur als Nachklänge und Entartungen germanischer Göttermythen anzusehen geneigt war, so führte ich an prägnanten Beispielen demgegenüber aus, dass dieselben in ihrem Hauptkern, zumal bei dem meist unmittelbaren Anschluss an die Natur, Überreste des ursprünglichen, primitiven Volksglaubens, gleichsam, wie ich es nannte,

eine niedere Mythologie der »einzelnen« Volkskreise seien, aus der sich dann bei einheitlicher und kultureller Entwicklung »des gesamten Volkes« immer allgemeinere und geistiger angehauchte Phasen, gleich wie ein immer nationaler werdendes Pantheon »historisch« entwickelt hätten [1]).

So war es auch auf griechischem Boden, und eine solche gehobene Phase ist auch dort schon der Standpunkt Homers mit seinen ideell und poetisch vermenschlichten Religionsanschauungen gegenüber dem alten, primitiven, in den einzelnen Gauen ruhig eine Art Sonderleben fortführenden Volksglauben [2]), wie dies auch Herodot fühlte, wenn er äussert, »Homer sei neben Hesiod der Schöpfer der nationalen hellenischen Mythologie gewesen«.

Bei Homer sind vor allem die himmlischen, die Welt regierenden Wesen meist nicht mehr im Bann des Naturkreises, dem sie einst entsprossen, sondern, in ihrer anthropomorphischen Gestaltung zu freierer Persönlichkeit hindurchgedrungen, gelten sie schon als »allmächtig«, »allwissend« und »ewig«, so dass ihnen, gegenüber den Naturwesen der älteren Zeit, auch schon die Bezeichnung »Götter« in dem allgemein üblichen Sinne zukommt.

Ihre Ausstattung aber, z. B. die des Apoll mit Bogen und Pfeil und der Grund, weshalb er mit denselben »schnellen« und »sanften« Tod bringt, erklärt sich nicht aus dem Dichter, sondern war eine ihm überkommene Vorstellung, die er festhielt, soweit und wie es ihm passte.

In der äusseren Gestaltung der Götter ist bei Homer eben schon alles gewissermassen fertig und weist auf eine prähisto-

[1]) S. meine Schrift, »Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum mit Bezug auf Norddeutschland, besonders die Mark Brandenburg und Mecklenburg«, Berlin 1850 (wiederabgedruckt in meinen »Prähist. Studien«, Berlin 1884), 2. erweiterte Aufl. Berlin 1862.

[2]) Für Griechenland habe ich das betreffende Prinzip, nachdem ich für dasselbe schon in meiner Doktor-Dissertation: »De antiquissima Apollinis natura«, Berlin 1843, eingetreten war, dann weiter ausgeführt in dem Programm des Friedr. Werder'schen Gymnasiums zu Berlin, 1858, »Von den altgriechischen Schlangengottheiten« (wiederabgedruckt in den »Prähist. Studien«, Berlin 1884, Cap. II), sowie im »Ursprung der Mythologie, dargelegt an griechischer und deutscher Sage.« Berlin 1860.

rische Vorzeit zurück, wo die zu Grunde liegenden Traditionen entstanden. Den Werde- und Entwicklungsprozess der Mythen helfen uns aber gerade die entsprechenden lokalen Sagen erkennen, in denen die volle natürliche Volkstümlichkeit sich noch geltend macht. Denn was man bisher an denselben als Entartung ansah, ist meist, wie schon oben angedeutet, nur ein Accidenz von Zauberhaftem und Wunderbarem, oft in den barocksten Formen, was sich aber gerade noch dadurch direkt als das Primitivere erweist, dass in diesen Elementen besonders die Analogien hervortreten, welche den griechischen Volksglauben mit dem indogermanischen verknüpfen, und überall in denselben der unmittelbarste Anschluss an uralte Naturanschauungen sichtbar wird.

So gewinnen z. B. beim Apoll, um das Beispiel festzuhalten, Pfeil und Bogen in der ausserhomerischen Tradition sofort allerhand prägnante, zauberhafte Züge. Der Pfeil kehrt z. B., wenn er abgeschossen, »von selbst« wieder in des Gottes Hand zurück. Gemahnt dies sofort an den Blitzhammer des nordischen Thor, den Miölnir, von dem dasselbe galt, so tritt die Beziehung des Pfeiles auf den Blitz andererseits auch noch charakteristisch hervor, wenn er im Winter, wo es keine Gewitter gab, angeblich bei den Hyperboreern verborgen sein sollte, dem mythischen Volke jenseits des Boreas, wo auch dann der Gott selbst weilte, bis er im Frühling wieder mit seiner Waffe gleichsam auf dem Plan erschien [1]).

Knüpft sich derartiges an den Pfeil, so führt der Zug, dass nach anderer Sage des Apollo strahlender, goldner Bogen mitten im nächtigenden Unwetter den Argonauten — entsprechend dem leuchtenden St. Elmsfeuer der Dioskuren — Rettung verheissend erscheint, auf den Regenbogen, wie auch noch eine andere Version das Bild weiter ausführt, wenn es heisst: *τοξεύσας τῷ βέλει εἰς τὴν θάλασσαν κατήστραψεν* und der Tempel des Gottes auf Anaphe, wo die Argonauten glücklich vor Anker gegangen, deshalb dem Apollo *Αἰγλήτης* (dem »Blitzenden«) geweiht sein sollte.

Nähern wir uns so in einzelnen Zügen der Volkssage

[1]) S. die Dissertation »De antiquissima Apollinis natura«, S. 57.

schon Schritt für Schritt dem natürlichen Hintergrund in betreff der Waffen des Gottes, so tritt dieser dann weiter höchst bezeichnend mit denselben in der bekannten delphischen Kultussage, wie ich im »Urspr. der Myth.« nachgewiesen, als »Gewitterkämpfer« auf, wenn er, kaum geboren — was nur eine modifizierte Sagenform für die erwähnte Rückkehr des Gottes in den Frühlingswettern ist —, den Gewitterdrachen Pytho erlegt haben soll, ähnlich wie Zeus nach anderer Sage den Typhon mit Donner und Blitz bewältigt.

Die Ausstattung mit Bogen und Pfeil ist aber eine ältere, eigenartigere Vorstellung als die, welche dem Zeus neben dem Donner auch den Blitz als Waffe beilegte und ihn damit zum Götterkönig machte. Jenes sind die Waffen, mit denen der Sturm, wie ein Jäger mit Bogen und Pfeil ausgestattet, die Drachen der Finsternis am Himmel im Unwetter zu bewältigen schien, und so tritt der bogentragende Apoll neben anderen Parallelen in dieser Beziehung auf indogermanischem Gebiet vor allem dem indischen Rudra, dem wilden Jäger mit Regenbogen und Blitzpfeil, zur Seite, wie er ja selbst auch vielfach noch als *ἀγρεύς* oder *ἀγρευτής* neben seiner Schwester Artemis in Kult und Sage gefeiert wurde [1]).

Mit diesem gewonnenen Hintergrund für die Gestalt des Gottes in der Natur erklärt sich nun auch sofort die zweite der oben aufgeworfenen Fragen, weshalb Apoll beim Homer als eine Art Todesgott erscheint.

Ich habe nämlich schon gelegentlich diese Seite des Gottes für sich behandelt und in Analogie zu den todbringenden oder lähmenden Geschossen, welche der finnische Ukko, die serbische Vile, die deutschen Elben und Hexen aus der Luft auf Menschen schiessen, an den hierher schlagenden Stellen im Homer nachgewiesen, dass auch der Tod, welchen des Apollo Pfeil wie der der Artemis bringt, ursprünglich der »Blitztod« gewesen, wie auch in anderer Weise noch gelegentlich die Beziehung des Gottes zum Gewitter hervortritt, wenn sein Schlag (*πληγή*), wie der des wilden Jägers, lähmende Kraft hat. Nach dem

[1]) Kuhns Abhandlung in Zachers und Höpfners Zeitschrift f. deutsche Philologie, 1868: »Der Schuss des wilden Jägers auf den Sonnenhirsch.« S. 99.



oben gezeichneten Bilde tritt der innere Zusammenhang jetzt nur um so bedeutsamer hervor, wenngleich sich freilich die Vorstellung dann erweitert hat, indem man auch sonst in jedem plötzlich, blitzartig eintretenden Tode desselben Gottes Macht zu spüren glaubte, namentlich in dem in der äusseren Wirkung ähnlichen Schlagfluss, dann auch in jedem besonders rasch verlaufenden Lebensende gegenüber einem qualvollen nach langem Krankenlager, wie des Odysseus Mutter es auch als ein verhältnismässig sanftes gegenüber dem von einer *δολιχὴ νοῦσος* veranlassten hinstellt, und man in diesem Fall von den *ἀγανοῖς βέλεσιν,* den sanften Geschossen des Gottes, bezw. der Göttin redete[1]).

Der deutsche Glaube zeigt übrigens zur Bestätigung ähnliche an den Blitztod sich anschliessende Entwicklungsstufen, indem ursprünglich »Gottes Schlag« auf den Blitz geht, dann »Schlagfluss« bedeutet, und dieser schliesslich im Gegensatz zu einem schmerzhaften Todesende sogar als »das Selig« bezeichnet wird. Und wie allgemein menschlich und immer wiederkehrend ein solcher Gedankengang ist, dafür hat Gneisenau einmal in einem Briefe an seine Gattin ein Zeugnis abgelegt, indem er sagt, wenn ihm gestattet wäre, die Art seines Todes zu wählen, so würde er nächst einer Kanonenkugel oder sanftem Schlagfluss die Cholera wählen, eine Gruppierung, die an den Blitztod, Schlagfluss und die Pest in dem oben entwickelten Sinne erinnert[2]).

Auf die letzteren Momente bin ich etwas mehr eingegangen, weil man die von mir schon früher aufgestellte Art der Gruppierung in den erwähnten Todesarten, die speziell der Gott sendet, bezweifelt hat, was eben damit zusammenhängt, dass der richtige Ausgangspunkt für die ganze Vorstellung nicht erkannt wurde, und man im Anschluss an den Anfang der Ilias, wo in grossartigem Bilde Apollo als Pestgott auftritt, diesen als Ausgangspunkt an die Spitze stellte und die anderen charakteristischen, aber nur nebenbei auftretenden Szenen, wo er den Steuermann des Menelaos im Schlagfluss mit seinem

[1]) Die Belege zum Obigen finden sich im »Urspr. der Myth.«, namentlich S. 103—108. »Prähist. Studien« 328 ff. und 412.

[2]) Gottschall, »Blätter für litter. Unterhaltung.« 1881. No. 20.

Pfeil tötet, — πηδάλιον μετὰ χερσὶν ἔχοντα — oder Artemis in gleicher Weise des Eumäos Wärterin, so dass sie auf dem Schiffe gleich dem Seehuhn »dumpf in das Wasser des Raumes entstürzt«, unbeachtet gelassen oder gesondert individuell erklärt und nicht in einen inneren Zusammenhang mit jener zu bringen getrachtet hat. Dass aber bei der Pest, die Apollo sendet, auch nur der schnelle Tod (in Analogie der Auffassung der Cholera von seiten Gneisenaus) ins Gewicht fällt und nichts Anderes, und auch hier, trotz aller Verallgemeinerung der Vorstellung, der Todesgott, den ich gezeichnet, ursprünglich im Hintergrund steht, der mit seinen Blitzpfeilen am Himmel wie auf Erden allen feindlichen Mächten, überhaupt denen, welchen er grollt, schnell Tod und Verderben bringt, bestätigt schliesslich Homer noch selbst in der signifikantesten Weise, wenn er auch den Pestgott noch in der Erscheinung des Gewitters mit Regenbogen und Pfeil auftreten und ihn aus der nächtigenden Wetterwolke seine verderblichen Geschosse auf die Griechen schleudern lässt.

Il. 1, 44 ff. heisst es:

Βῆ δὲ κατ' Οὐλύμποιο καρήνων χωόμενος κῆρ',
τόξ' ὤμοισιν ἔχων ἀμφηρεφέα τε φαρέτρην,
ἔκλαγξαν δ'ἄρ' ὀϊστοὶ ἐπ' ὤμων χωομένοιο,
αὐτοῦ κινηθέντος· ὁ δ'ἤϊε νυκτὶ ἐοικώς·
ἕζετ' ἔπειτ' ἀπάνευθε νεῶν, μετὰ δ'ἰὸν ἕηκεν·
δεινὴ δὲ κλαγγὴ γένετ' ἀργυρέοιο βιοῖο[1]).

Beim Apollo tritt aber nicht allein das geschilderte, charakteristische Verhältnis zwischen der Gestaltung des homerischen Gottes und dem Bilde, welches uns die übrige Tradition von ihm bietet, hervor. Auch bei den anderen Göttern brechen überall trotz ihres ideell ausgebildeten Charakters einzelne Momente hervor, die nicht aus den homerischen Gedichten, sondern nur aus der Volkssage, die im Hintergrunde steht, ihre

---

[1]) Das Rasseln der Pfeile tritt dementsprechend bei der Artemis, Nonnus Dion. 36, 36 ff., hervor und wird dort mit dem Klappern der schwärmenden Kraniche verglichen: ἱπταμένων στεφανηδὸν ἀμοιβαίῳ ἐνὶ κύκλῳ. Es geht auf das Gerassel, welches der den Blitz begleitende Donner oft zu machen scheint und das in der verschiedensten Weise dann im Anschluss an die übrige Szenerie in den Sagen gedeutet wird.

Erklärung finden und im Zusammenhang dann, richtig erfasst, eine genetische Entwicklung der einzelnen Göttergestalten möglich machen.

So belehrt uns nicht Homer, sondern die Volkssage darüber, dass z. B. der »feurige« Wagen, auf welchem nach Ilias 5, 746 die Himmelskönigin Hera in den Wolken einherfährt, auf den »Sonnen- (bezw. Donner-) Wagen« geht. Und wenn sich dann bei der Göttin in dem bedeutsamen Beiwort *βοῶπις* [1]) sowie in *χρυσόθρονος* die Beziehungen auf die himmlische Lichtgöttin, sei es »Sonne« oder »Morgenröte«, mehren, andererseits aber Zeus mit Nachdruck vom Dichter *ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης* genannt wird, so vibriert in letzterem wieder die Anschauung hindurch, nach welcher im Unwetter der Sturm oder Donner »um die Sonne« wirbt und sich ihr vermählt, ein uraltes Naturbild, welches in den volkstümlichen Lokal-, sowie Helden- und Göttersagen der Indogermanen eine grosse Rolle spielt, wie auch auf demselben der phallische Charakter des Zeus und anderer Götter beruht und in den verschiedenen Stammsagen zu mannigfachem Ausdruck kommt [2]).

Aus Homer erfahren wir auch nicht, dass die Lanze, welche der Dichter der Athene in die Hand giebt, ohne dass sie jemals bei ihm von derselben Gebrauch macht, ursprünglich die Blitzlanze ist, welche die himmlische »Sonnentochter« [3]), wie sie besonders in Athen verehrt ward, im Gewitterkampf als eine Art Valkyrie zu führen schien, und die ihr dann der

[1]) Wie das Beiwort βοῶπις = μεγαλόφθαλμος typisch geworden ist für die künstlerische Auffassung des Hauptes der Hera (s. Bötticher, »Kunst. Myth.« II. 312), ist es in seinem Ursprung durch seine Altertümlichkeit auch charakteristisch, indem es an die theriomorphischen Anschauungen von den Sonnenrindern und den ähnlichen kretischen Mythen von der Pasiphae u. s. w. sich anschliesst; s. »Urspr. der Myth.« das Cap. von den »Rindergottheiten«.

[2]) Siehe meinen »Indogerm. Volksglauben«, Berlin 1885, namentlich S. 111—147; dann »Die Vermählung der Himmlischen im Gewitter« in der Berl. Zeitschr. für Anthropologie u. s. w., Berlin 1855, S. 129 ff., sowie ebendas. 1886, S. 667.

[3]) Ich gebrauche den Ausdruck »Sonnentochter« (sowie »Sonnensohn«) für die Frühlingssonne, die öfter so in den Mythen der Völker aufgefasst und bezeichnet wird. Ueber die erwähnten Mythen der Athene s. »Urspr. der Myth.«



Mythos, wie namentlich die Palladien zeigen, typisch in die Hand gegeben, gerade wie das Drachenhaupt der Medusa auf ihrem Schilde und das schlangenfüssige Erichthonioskind, das sie hegt, in anderer Weise ihre Beziehung zu den Gewitterdrachen und Blitzesschlangen bekunden.

Oft deutet auch ein Beiwort einer Göttin oder eines Gottes bei Homer, das bei ihm keine Erklärung findet, an, dass ihm gewisse Mythenkreise, die er sonst nicht berührt, wohl bekannt waren, indem aus jenen das Beiwort stammt und seine Erklärung findet.

So nennt Homer die Athene gelegentlich *Τριτογένεια* und streift damit, wie schon mein alter Freund Lauer richtig s. Z. erkannte[1]), einen Mythos von der Geburt der Göttin »an« oder »aus« dem Wasser, womit natürlich im Anschluss an den schon oben gezeichneten Hintergrund ursprünglich »die himmlischen Wasser« gemeint sind, wie auch Nonnus 2, 450 den Blitz aus den *ὀμβροτόκων νεφελάων* geboren werden lässt und 24, 55 ganz allgemein sagt *ἐξ ὑδάτων (γὰρ) ἀστεροπὴ βλάστησε*.

Ebenso giebt Homer dem Hades — und nur ihm — das Beiwort *κλυτόπωλος* »rosseprangend« (Il. 5, 654. 11, 445. 16, 625), aber vergeblich sucht man bei dem Dichter nach dem Grunde. Die Volkssage bietet ihn, indem sie auf den bekannten Mythos hinweist, in welchem Hades am Horizont aus der Tiefe, gleich wie ein *Ζεὺς καταχθόνιος*, mit seinen Donnerrossen hoch zu Wagen heraufkommt, um die Persephone, welche in diesem Mythenkreise ursprünglich auch eine Art »Sonnentochter« war, zu entführen. Auf diese charakteristische Szene deutet des Hades Beiwort *κλυτόπωλος* hin, gerade wie Pausanias IX. 23, 3 etwas Analoges berichtet, wenn er von Pindar erzählt, dieser habe in einem Loblied auf die Persephone ihm das Beiwort *χρυσήνιος* »mit den goldenen Zügeln« gegeben, und dann hinzusetzt: »wegen des Raubes der Kore«.

Die beigebrachten Beispiele dürften genügen, — zumal ich mich auf weitere Ausführungen der Art im »Ursprung der Myth.« und in meinen anderen Schriften beziehen kann, — um darzuthun, dass, abgesehen von dem anthropomorphisch-

[1]) Lauer, »System der griech. Mythol.« Berlin 1853. S. 315.

ideellen Ausbau der Göttergestalten in einer Art nationalem Pantheon bei Homer, die Konturen derselben überall noch an entsprechende Elemente einer alten Tradition anknüpfen, wie sie aus den Urzeiten in den Lokalsagen der verschiedenen Stämme noch nachklingt.

Aber nicht bloss in dieser Hinsicht lehnt sich Homer an die alten Überlieferungen in der angegebenen Weise an. Es bricht auch daneben noch bei ihm das, was man gewöhnlich elementaren Volksglauben nennt, d. h. ein den primitiven Zeiten aller Völker eigentümlicher Glaube an Zauberei, Hexen, Gespenster u. dergl. überall hindurch und weist auch auf diesem Gebiete auf einen entsprechenden, vorhomerischen Hintergrund hin, wie er sich auch noch in historischer Zeit ziemlich allgemein in den volkstümlichen Kreisen erhalten hat.

Dieser elementare Volksglaube steht nur bei Homer eben nicht im Vordergrund, wie er vor allem zu der gehobenen Religionsphase desselben und seiner Zeit nicht mehr recht passt. Aber des Dichters Phantasie ist noch von demselben erfüllt, und er verwebt ihn gern seiner Darstellung, nur meist in so freier, poetischer Weise, dass er den gehobenen Standpunkt des Ganzen nicht stört und dem Hörer nicht mehr ein primitiver Aberglaube entgegenzutreten scheint, sondern nur phantasievolle, an denselben anklingende Bilder vorgeführt werden, mit denen in dieser Form sich jeder leicht abfindet. Wie bei den Göttergestalten bestätigt aber auch hier der Umstand, dass der über ganz Griechenland verbreitete, analoge Aberglaube in seinen primitiven Formen sich auf das engste den entsprechenden indogermanischen Anschauungen anschliesst, sich also als ein indogermanisches Erbe ergiebt, wie er auch sichtlich noch überall an Naturerscheinungen anknüpft, in den Hauptsachen die behauptete, vorhomerische Priorität desselben, so dass, was bei dem Dichter davon sich vorfindet, Anklänge früherer Zeiten, nicht seine Erfindungen sind.



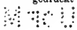
Verschiedentlich habe ich über derartige Anklänge gehandelt[1]); bei der Bedeutsamkeit der Sache aber beabsichtige ich in Folgendem es einmal in umfassenderer Weise zu thun.

In verschiedenen Formen treten derartige Reminiszenzen auf. Entweder wird dies oder jenes Element eines elementaren Volksglaubens direkt nebenbei erwähnt, während es eigentlich, wie schon bemerkt, in den Rahmen des ideeller gehaltenen Standpunktes des Dichters nicht passt, oder diese oder jene Szene gemahnt, trotz des poetischen Gewandes, welches ihr gegeben wird und durch welches die wunderbaren, in ihr liegenden Momente mehr in den Hintergrund gedrängt werden, so dass man dieselben zunächst fast übersieht und es nur für ein Spiel der Phantasie hält, doch bei eingehender Betrachtung in ihrer ganzen, eigentümlichen Gestaltung noch mittelbar an entsprechende, volkstümliche Sagenbezüge älterer Art.

Von der ersten Gattung ist ein Beispiel, wenn in der Ilias, wo bei den steten Kämpfen öfter Verwundungen erwähnt werden, Ärzte einfach mit Auflegen von Kräutern eintreten und von Besprechungen nie die Rede ist, in der Odyssee hingegen bei der Wiedererkennungsszene des Odysseus von Seiten der Eurykleia das Blutbesprechen nicht als etwas besonders Wunderbares, sondern ganz Gewöhnliches nebenbei zur Erwähnung kommt. Der Dichter erzählt ausführlich, wie Odysseus die Wunde, an deren Narbe ihn Eurykleia beim Bade erkennt, einst auf einer Eberjagd beim Autolykos erhalten und wie er noch nach Hause habe zurückkehren können, da man ihm die Wunde an Ort und Stelle verbunden und das Blut mit Besprechung gestillt habe:

τὸν μὲν ἄρ᾽ Αὐτολύκου παῖδες φίλοι ἀμφεπένοντο·
ὠτειλὴν δ᾽ Ὀδυσσῆος ἀμύμονος ἀντιθέοιο
δῆσαν ἐπισταμένως· ἐπαοιδῇ δ᾽αἷμα κελαινὸν
ἔσχεθον· αἶψα δ᾽ἵκοντο φίλου πρὸς δώματα πατρός. (Od. 19, 455 ff.)

[1]) Vergl. die Abhandlungen: »Die Sirenen und der nordische Hraesvelgr«, Berliner Zeitschrift für Gymnasialwesen, 1863; »Der volkstümliche Hintergrund im Homer« in Bursians Anzeigeblatt über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaften, 1879; »Warum wird Achill bei Homer vor allen schnellfüssig genannt« in Fleckeisens und Masius' Jahrbüchern f. klassische Philologie, 1880; »Über das μῶλυ des Homer vom Standpunkt prähistorischer Mythologie«, 1882 (wieder abgedruckt in meinen »Prähist.-myth. Stud.«, 1884, S. 123, 396, 449, 469 ff.).



In solcher Situation war es eben natürlich, ja fast geboten, dass die Schilderung nicht einen Arzt, wie einen deus ex machina, erscheinen liess, sondern ein volkstümliches Mittel heranzog, wozu bei der Anwesenheit von Ärzten in der Ilias eben keine Veranlassung vorlag, ja bei den öfter auftretenden Verwundungen ein einmaliges oder öfteres Erwähnen jenes Zaubermittels gleich auffallend gewesen wäre. Steht auch die erwähnte Stelle ganz isoliert da, so zeigt sie doch in ihrer ganzen Fassung, dass die entsprechende Kategorie des elementaren Aberglaubens vom Blutstillen, wie sie auch sonst in griechischem wie römischem Altertum vorkommt[1]), vorhomerisch ist.

Nicht immer aber tritt der elementare Aberglaube in so konkreter und bestimmter Form hervor, in den meisten Fällen muss er erst, wie schon angedeutet, aus der Darstellung gleichsam herausgehoben und in seiner Eigentümlichkeit festgestellt werden.

Wenn Kirke z. B. des Odysseus Gefährten in Säue verwandelt, so tritt der hierin sich bekundende hexenartige Charakter bei der sonstigen Schilderung ihres Wesens und der poetischen Ausmalung und Belebung der Szenerie fast in den Hintergrund; man folgt, wie Otfried Müller in Bezug auf die Schilderung des Wunderbaren bei Homer überhaupt sagt, »dem Dichter mit einer Art von Glauben«. Es kommt in diesem Falle das Verfahren der Kirke z. B. einfach wie das Handeln einer allmächtigen Göttin heraus, die ihren, von allerhand

[1]) Pind. Pyth. 3, 91: τοὺς μὲν μαλακαῖς ἐπαοιδαῖς ἀμφέπον. Vergil Aen. VII. 757: Neque enm juvere in vulnera cantus. Plin. hist. nat. 28, 2, 5, 4: Dixit Homerus, profluvium sanguinis vulnerato femine Ulyssem inhibuisse carmine, Theophrastus, ischiadicos sanari. Cato prodidit lnxatis membris carmen auxiliare, Varro podagris. — Bei Nonnus Dion. 35, 66 wird auch nach einem μάγος ὕμνος oder einer ἀλκήεσσα ἀοιδή verlangt, um das Blut zu stillen. — Den indogermanischen Charakter solcher Zaubersprüche speziell bei Verrenkungen und dergl. hat Kuhn schon verfolgt in dem Aufsatz »Indische und germanische Segenssprüche« in der Zeitschr. f. vgl. Sprachf. XIII. 1. Das Blutstillen aber in der obigen Weise wird auch gelegentlich in Deutschland noch geübt, nur haben die Sprüche meist christliche Formen angenommen, s. Grimm, »Myth.« 1835. Anh. CXL 1. Kuhn, »Westf. Sagen« II. S. 197 ff.

Tieren wimmelnden Vorhof mit neuen Ankömmlingen gleichsam nur bereichern will. Das Ganze wird dabei so frisch und natürlich als eines der vielen Abenteuer des Odysseus ausgemalt, dass es in seinen wunderbaren Teilen fast nur als ein hübsches Spiel der Phantasie erscheint, bei dem man vergisst, dass dem Hörer u. a. die zauberhafte Kraft der Hexensalbe, »eine Wandlung in der Gestalt« hervorzurufen, zugemutet wird. Und doch ist dies Moment der Ausgangspunkt für die ganze Szenerie und bekundet den entsprechenden Aberglauben als einen allgemein bekannten.

Ebenso, wenn Hermes dem Odysseus einen Gegenzauber in Gestalt eines Krautes (des *μῶλυ*) reicht, so wird zwar die Gefährlichkeit, dasselbe zu graben, so dass es eigentlich nur ein Gott könne, als bedeutsames Relief zunächst hervorgehoben. Nachher geht der Dichter aber so leicht über die Wirkung des Zauberkrautes fort, dass es eigentlich doch mehr die Klugheit und der Mut des Odysseus zu sein scheint, der, wie er sich schon dem Eurylochos gegenüber bekundet hatte, auch über die Teufeleien der Kirke triumphiert. Und doch ist die Stelle ein bedeutsames Zeugnis für einen zu Homers Zeit bekannten Glauben an die fabelhafte Wirkung gewisser geheimnisvoller Kräuter[1]) sowie an Zauber und Gegenzauber, kurz sie spricht für das Vorhandensein eines Aberglaubens, wie er dann in den griechischen Lokalsagen in grosser Mannigfaltigkeit uns entgegentritt und schon in dem Homerischen Hymnus an die Demeter in ziemlicher Breite geschildert wird, wenn Demeter des Keleos Kind gegen allerhand Zauber zu hüten verspricht und es v. 227—230 heisst:

— κού μιν, ἔολπα, κακοφραδίῃσι τιθήνης
οὔτ' ἄρ' ἐπηλυσίη δηλήσεται, οὔθ' ὑποταμνόν.
οἶδα γὰρ ἀντίτομον μέγα φέρτερον ὑλοτόμοιο,
οἶδα δ'ἐπηλυσίης πολυμήμονος ἐσθλὸν ἐρυσμόν.

Die Tradition lieferte eben bei dem Kirke-Abenteuer wie in analogen Fällen den märchenhaften Hintergrund, aber die Art

[1]) Über das μῶλυ s. »Prähist. Studien« 469—480; vergl. »Indogerm. Volksglauben«, 1885, S. 70, 78 f., 95, 111, 148, 151, 202, wo noch allgemeiner von dem ursprünglich mythischen Charakter der angeblichen Zauberkräuter und Zauberwurzeln gehandelt ist.

der Verarbeitung zeigt uns einen, schon über den Verhältnissen stehenden Dichter und ein Publikum, dem zwar solche Sujets nicht fremd waren, dem man sie aber doch nur noch in einer mehr vergeistigten, poetischen Form, entsprechend dem gehobenen idealen Standpunkt, welcher das Ganze beherrscht, bieten konnte.

Diese Erscheinung ist übrigens nicht eine bloss bei Homer hervortretende, sondern zeigt sich mehr oder weniger überall da, wo eine schon allgemeiner nationale Litteratur an Traditionen eines primitiveren, mehr lokal gefärbten Volksglaubens anknüpft, z. B. auch im Alten Testament. Zuerst steht, um nur ein Beispiel anzuführen, bei den Wundern, welche Moses mit seinem Stabe verrichten soll, die zauberhafte Kraft des Stabes bedeutsam im Vordergrund, allmählich aber tritt in den Schilderungen das zauberhafte Moment, überhaupt der Stab, verhältnismässig mehr zurück, und die Kraft der ausgestreckten Hand des Gottesmannes ist es eigentlich, welche in Mimesis des mächtigen Armes Jehovas das Wunder wirkt, bis zuletzt in späteren Darstellungen selbst Moses überhaupt ganz zurücktritt, und Jehova es gewesen ist, der mit mächtiger Hand und ausgestrecktem Arm die Wunder vollbracht haben sollte[1]). Es ist überall ein analoger Prozess, in dem sich jedesmal die alten Traditionen dem fortgeschrittenen Standpunkt vermitteln.

Überschauen wir aber nun im Zusammenhang weiter bei Homer die Momente, in denen Analogien zu dem sonstigen elementaren griechischen wie überhaupt indogermanischen Volksglauben hervortreten, so tritt immer voller die Präexistenz eines allgemeinen, in den mannigfachsten Formen sich bekundenden Zauberglaubens uns entgegen.

Zu dem zauberhaften Blutbesprechen, sowie zu der Hexensalbe der Kirke und der allen Zauber brechenden Kraft des *μῶλυ* stellen sich zunächst allerhand zauberhafte Fetische. Wenn gleich z. B. Homer sich im allgemeinen, wie schon erwähnt, zu dem Glauben an eine »Allmacht« seiner Götter erhoben hat (*θεοὶ δὲ πάντα δύνανται*), so knüpft sich

[1]) S. meinen Aufsatz über die Wünschelrute in Weinholds Zeitschrift für Volkskunde II. S. 71 und die daselbst citierten Anmerkungen, desgl. den über »Mythologische Bezüge zwischen Semiten und Indogermanen« in der Berliner Zeitschrift f. Ethnol., Jahrg. 1892, S. 159, 174.

diese ihre Wirkung doch noch oft genug an einen Zauberstab, einen der ältesten Fetische der Menschheit, den der Glaube ursprünglich dem am Himmel im Gewitter die gewaltigsten Wunder angeblich wirkenden Blitz entlehnte, so dass man hieraus erkennt, dass dieser Zauberstab ursprünglich eines der Hauptmedien der Macht der Götter gewesen ist, und an ihm jene Vorstellung der »Allmacht« sich erst mit der Zeit entwickelt hat.

Nicht bloss Kirke, sondern auch Athene und Poseidon wirken mit einem solchen gelegentlich Wunder, und an den Stab, den Hermes typisch führt, knüpfen sich noch besonders eigentümliche Eigenschaften[1]). Wandelt Athene mit einem Zauberstabe die Gestalt des Odysseus, so erfüllt Poseidon mitten im Kampfe durch die Berührung mit einem solchen die Helden, denen er Sieg verleihen will, mit frischer Kraft[2]), während der Stab in Hermes Hand, der sonst als eine Art »Wünschelrute« oder »Zauberstab« auftritt, speziell bei Homer noch die eigentümliche Gabe besitzt, die Menschen in eine Art »Zauberschlaf« zu versenken, wie der deutsche »Schlafdorn«, woraus sich dann die verallgemeinerte Bedeutung des Hermes als Gott des Schlafes ergiebt[3]).

Auch noch ein anderes mythisches Urelement ist an Hermes haften geblieben. Während alle Götter bei Homer ganz gewöhnlich, kraft ihrer göttlichen Macht, in Wolken gehüllt mit Windesflug dahin eilen, sind am Hermes und gelegentlich auch an der Athene zauberhafte Sohlen als prähistorische Reminiszenzen haften geblieben, die angeblich den genannten Wesen jene Fähigkeit erst verliehen. So heisst es Od. 1, 96 ff. von der Athene:

ὣς εἰποῦσ' ὑπὸ ποσσὶν ἐδήσατο καλὰ πέδιλα,
ἀμβρόσια, χρύσεια, τά μιν φέρον ἠμὲν ἐφ' ὑγρὴν
ἠδ' ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν ἅμα πνοιῇς ἀνέμοιο.

Wenn es ferner gewöhnlich heisst, »Zeus blitzt und donnert«, so giebt der Dichter ihm doch gelegentlich noch in pathetischer

1) »Ursprung der Myth.« 1860, unter »Stab«.

2) Il. 13, 59 ἦ, καὶ σκηπανίῳ γαιήοχος Ἐννοσίγαιος Ἀμφοτέρω κεκοπὼς πλῆσεν μένεος κρατεροῖο.

3) Das Nähere in meinem »Indogerm. Volksglauben«. Berlin 1885. S. 108 f.

Schilderung der Szenerie, gleich wie dem Apollo und der Athene, ein eigentümliches Gewitterwehrgerät, nämlich, nach alter primitiver Auffassung, die Aegis, d. h. die Wetterwolke in der Form eines Schildes, in die Hand, aus der, wenn sie geschüttelt wird, Sturm, Blitz und Donner herausfahren[1]).

Dass auch die Vorstellung einer eigenen Gewitterkammer als einer geheimen Aufbewahrungskammer für Blitz und Donner noch bei Homer im Hintergrunde steht, habe ich in einem Aufsatz »Mythologische Bezüge zwischen Indogermanen und Semiten« (Berliner Zeitschrift für Ethnologie u. s. w. vom Jahre 1892) des weiteren ausgeführt.

Auch sonst finden sich noch allerhand Zauberdinge, wie sie ähnlich germanische Sage in reicher Fülle kennt. Aphrodite hat zunächst einen Zaubergürtel, den gelegentlich Here von ihr entleiht[2]). Eine Art Zauberschwert, wie solche auch in deutscher Sage eine grosse Rolle spielen, erscheint Il. 14, 384 ff. in des Poseidon Hand:

ἦρχε δ' ἄρα σφι Ποσειδάων ἐνοσίχθων,
δεινὸν ἄορ τανύηκες ἔχων ἐν χειρὶ παχείῃ,
εἴκελον ἀστεροπῇ· τῷ δ' οὐ θέμις ἐστὶ μιγῆναι
ἐν δαΐ λευγαλέῃ, ἀλλὰ δέος ἰσχάνει ἄνδρας[3]).

Wunschschiffe, die den Menschen in Wolken und Nebel dahintragen, wo er hin will, haben die Phäaken. So sagt Alkinoos Od. 8, 555 ff. zu Odysseus:

εἰπὲ δέ μοι γαῖάν τε τεὴν δῆμόν τε πόλιν τε·
ὄφρα σε τῇ πέμπωσι τιτυσκόμεναι φρεσὶ νῆες.
οὐ γὰρ Φαιήκεσσι κυβερνητῆρες ἔασιν,
οὐδέ τι πηδάλι' ἐστί, τά τ' ἄλλαι νῆες ἔχουσιν·
ἀλλ' αὐταὶ ἴσασι νοήματα καὶ φρένας ἀνδρῶν,

---

[1]) »Poetische Naturanschauungen.« Berlin 1879. II. S. 3.

[2]) Der mythische Hintergrund geht auf den Regenbogen, der vielfach so als Gürtel gefasst erscheint, wie auch die Griechen noch heutzutage denselben ἡ ζώνη τῆς Παναγίας, »Gürtel der Mutter Gottes« nennen. »Urspr. der Myth.« 117.

[3]) Über die deutschen Zauberschwerter s. Menzel, »Odin.« Stuttgart 1855. S. 156 f. In verschiedener Form knüpfte sich das Verhängnis an dieselben; sie werden meist nicht gezogen, ohne jemand zu töten. Über den mythischen Ursprung der betreffenden Vorstellungen siehe »Poet. Naturansch.« II. S. 99: »Blitz als Schwert«.

καὶ πάντων ἴσασι πόλιας καὶ πίονας ἀγροὺς
ἀνθρώπων, καὶ λαῖτμα τάχισθ' ἁλὸς ἐκπερόωσιν,
ἠέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμέναι, οὐδέ ποτέ σφιν
οὔτε τι πημανθῆναι ἔπι δέος, οὐδ' ἀπολέσθαι.

Die Wunschwolkenschiffe (Eilende Wolken, Segler der Lüfte) vertreten bei einem schiffahrtliebenden Volke den Wolken-Wunschmantel der deutschen Sage, wie auch die Rügenschen Seeleute die Hexen in Mulden zum Blocksberg fahren lassen [1], während sie sonst der Sage nach der Wolkenmantel dorthin zu tragen schien, von dem sie u. a. den Namen Mantelträgerinnen führen.

Nicht bloss der Sirenen Gesang und der Lotos üben ferner einen verführerischen Zauber, direkt einen Vergessenheitstrank braut Helena, ähnlich wie in der Edda ein solcher der Gudrun gereicht wird, dass sie des Sigurd vergesse und sich dem Atli vermähle. Aus Ägypten stammt der Trank der Helena, denn das ist für Homer die Stätte solcher geheimen Künste, wie andererseits in der Sage des griechischen Festlandes Thessalien dann als das Land galt, wo der Zauber angeblich noch seine eigentliche Heimat hatte und die Hexen zu Haus sein sollten, als das gebildete Griechenland sich von derartigen Dingen schon mehr abgewandt hatte. Von dem Zaubertrank der Helena heisst es Od. 4, 220 ff.:

αὐτίκ' ἄρ' εἰς οἶνον βάλε φάρμακον, ἔνθεν ἔπινον,
νηπενθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπίληθον ἁπάντων.
ὃς τὸ καταβρόξειεν, ἐπὴν κρητῆρι μιγείη,
οὔ κεν ἐφημέριός γε βάλοι κατὰ δάκρυ παρειῶν,
οὐδ' εἴ οἱ κατατεθναίη μήτηρ τε πατήρ τε,
οὐδ' εἴ οἱ προπάροιθεν ἀδελφεὸν ἢ φίλον υἱὸν
χαλκῷ δηϊόωεν, ὁ δ' ὀφθαλμοῖσιν ὁρῷτο.
τοῖα Διὸς θυγάτηρ ἔχε φάρμακα μητιόεντα.

In der Umgebung der Götter geht es überhaupt zauberhaft zu oder klingt es wenigstens so an. Das hinkende Ungetüm, den Hephäst, unterstützen z. B. beim Gehen goldene Dienerinnen, lebenden gleich und wie solche begabt mit Verstand und Sprache und geschickt in allerhand Arbeit (Il. 18, 417 ff.):

[1]) Berliner Zeitschr. f. Ethnologie. XXIII. 456.

ὑπὸ δ' ἀμφίπολοι ῥώοντο ἄνακτι,
χρύσειαι, ζωῇσι νεήνισιν εἰοικυῖαι,
τῇσ' ἐν μὲν νόος ἐστὶ μετὰ φρεσίν, ἐν δὲ καὶ αὐδὴ
καὶ σθένος, ἀθανάτων δὲ θεῶν ἄπο ἔργα ἴσασιν.
αἱ μὲν ὕπανθα ἄνακτος ἐποίπνυον.

An diese goldenen, zauberhaften Gestalten erinnern auch die goldenen Hunde des Alkinoos, von denen es Od. 7, 91 ff. heisst:

χρύσειοι δ' ἑκάτερθε καὶ ἀργύρεοι κύνες ἦσαν,
οὓς Ἥφαιστος ἔτευξεν ἰδυίῃσι πραπίδεσσιν
δῶμα φυλασσέμεναι μεγαλήτορος Ἀλκινόοιο,
ἀθανάτους ὄντας καὶ ἀγήρως ἤματα πάντα,

wie überhaupt bei den Phäaken ein göttlicher Anstrich noch mannigfach hervorbricht, und sie nur, wie andere mythische Gestalten, z. B. die Kirke, im Westen, welcher noch dem Homer unbekannter war, lokalisiert sind. Als ursprüngliche Wolkenschiffer haben wir sie schon vorher charakterisiert. Desgleichen sagt Homer von ihnen, sie hätten einst im geräumigen Oberlande (ἐν εὐρυχόρῳ Ὑπερείῃ), d. h. im Himmel gewohnt, seien göttlichen Ursprungs wie die Kyklopen und Giganten, und dementsprechend schildert auch Od. 7, 201 ff. ihren Verkehr mit den Göttern als einen unmittelbaren wie unter Gleichen:

αἰεὶ γὰρ τὸ πάρος γε θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς
ἡμῖν, sagt Alkinoos, εὖτ' ἔρδωμεν ἀγακλειτὰς ἑκατόμβας,
δαίνυνταί τε παρ' ἄμμι καθήμενοι, ἔνθα περ ἡμεῖς.
εἰ δ' ἄρα τις καὶ μοῦνος ἰὼν ξύμβληται ὁδίτης,
οὔτι κατακρύπτουσιν· ἐπεί σφισιν ἐγγύθεν εἰμέν,
ὥσπερ Κύκλωπές τε καὶ ἄγρια φῦλα Γιγάντων.

Unter diesem Reflex gewinnt auch der Garten des Alkinoos mit seiner zauberhaften Ausstattung etwas besonders Eigentümliches, wenn Sommer und Winter Birnen, Äpfel und Feigen an den Bäumen prangen und unter des Westes Hauch die Frucht immer nachwächst und nie schwindet. Denn es ist der so ausgestattete Zaubergarten im Westen keine Erfindung des Homer, sondern beruht ursprünglich auf einem altmythischen Bilde, demzufolge der Himmel als ein solches Paradies erschien, wo an dem mythischen Licht- oder Weltbaum stets in Sonne, Mond und Sternen glänzende Früchte, namentlich Äpfel bezw.

Feigen, prangten [1]). Die griechische Volkssage zeigt uns selbst noch ein paar Spielarten dieses Bildes, einmal in dem Garten der Hesperiden mit seinen goldenen Äpfeln und dann in dem auch nach dem Westen versetzten Elysium oder den Inseln der Seligen unter Kronos, wo es nach Hesiod, op. et d. 170, sich »selig« lebt (wie bei den Phäaken) und nach Pind. Ol. 2, 130 die Bäume »goldig« blühen, *ἄνθεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει, τὰ μὲν χερσόθεν ἀπ' ἀγλαῶν δενδρέων* (*ὕδωρ δ' ἄλλα φέρβει*).

Der gezeichnete mythische Hintergrund weitet sich dann aber und rückt das Bild in die Urzeit hinauf, wenn auch nordgermanischer Glaube von zauberhaften Äpfeln der Idun berichtet, bei deren Verschwinden die Götter altern, und keltische Vorstellungen ihr Elysium auf eine Insel versetzen, die, wie Mannhardt, »Germ. Myth.« 459 ff., sagt, »von wunderbaren Früchten und blühenden Gewächsen erfüllt war« und in der Sage den Namen »Avallach« (Avallon), d. i. »Apfelinsel« führte.

In dem märchenhaften Westen spielt sich aber auch des Odysseus Abenteuer mit dem Windgott Aiolos ab, bei dem sich noch eine höchst eigentümliche Art von Zauberei entwickelt, die auch ihre Parallelen im nordeuropäischen Volksglauben hat, also entschieden auf ältere volkstümliche Vorstellungen zurückgreift. An der Nord- und Ostsee tritt nämlich ein sogenannter Windzauber auf, nach welchem durch das Lösen von geheimnisvoll an einem Strick oder Tuch oder dergl. geschürzten Knoten, je nach Bedürfnis, schwächerer oder stärkerer Wind hervorgerufen wird. Ähnliches klingt nun auch bei Homer an. Es geschieht die Lösung des betreffenden Knotens nur in dem Falle, wo sie zur Anwendung kommt, nicht mit Absicht, sondern aus Unvorsichtigkeit, wenn des Odysseus Gefährten die Schnur lösen, mit welcher der Windgott Aiolos die Winde in einen Schlauch eingeschlossen hatte, und nun diese hervorbrechen.

Greift doch andererseits die Szenerie im übrigen noch eingehender auf das Naturbild zurück, (dem alle die betreffenden

[1]) »Urspr. der Myth.« die Stellen im Index unter »Wolkengarten«. — »Prähist. Studien.« 292 ff. — »Noch einmal der himmlische Licht- oder Sonnenbaum, eine prähistorische Weltanschauung«, in Lazarus und Steinthals Zeitschr. XX. 89 ff.

Vorstellungen ihren Ursprung verdanken, dass nämlich die Winde und Stürme in der Wolke wie in einem Sack, einem Schlauch eingeschlossen seien,) wenn dann bei Gewitterwolken die Blitze als die zauberhaften Fäden oder Stricke das Bild der Banden, in die jene geschlagen, weiter ausführten, wie auch bei Homer die Schnur des Aiolos noch als eine silbern glänzende bezeichnet wird und auch hierin noch an den Blitz gemahnt (s. meinen Aufsatz über die »gefesselten« Götter bei den Indogermanen in Weinholds Ztschr. III. 148ff.).

Doch gehen wir zu einem anderen Gebiet des elementaren Volksglaubens bei Homer über, zur Traumdeuterei. Dieselbe ist an der Tagesordnung; neben dem *μάντις* wird der *ὀνειροπόλος* genannt. Götter und allerhand *εἴδωλα*, namentlich Schattenbilder der Toten, erscheinen dem Menschen im Traum, die letzteren in der Gestalt, wie sie aus dem Leben schieden; sie kommen und schwinden durch die Öffnung am Thürriemen. So lässt Athene Od. 4, 795 ff. der Penelope das *εἴδωλον* der Iphthime im Schlaf erscheinen, und von diesem heisst es:

ἐς θάλαμον δ' εἰσῆλθε παρὰ κληῖδος ἱμάντα,

und entsprechend wird nachher gesagt:

ὣς εἰπὸν σταθμοῖο παρὰ κληῖδα λιάσθη
ἐς πνοιὰς ἀνέμων.

Auch dieser Zug erweitert sich wieder in der Volkssage, wie er überhaupt auf indogermanischen Vorstellungen beruht. So heisst es zunächst auch von Hermes in dem Hymnus auf ihn v. 145 ff.:

Διὸς δ' ἐριούνιος Ἑρμῆς
δοχμωθεὶς μεγάροιο διὰ κλήϊθρον ἔδυνεν,
αὔρῃ ὀπωρινῇ ἐναλίγκιος, ἠΰτ' ὀμίχλη,

und ähnlich ziehen unsere Mahrten durch das Schlüsselloch oder ein Astloch des Zimmerers (bezw. auch der Teufel) ebenso wie der irische Cluricaun. Und dass die Vorstellung auf altmythischen Bildern beruht, bestätigt der Umstand, dass sie verschiedentlich auf indogermanischem Boden in den Mythen besonders individualisiert auftritt, indem nach germanischer Sage Loki als »Fliege« (oder culex) durch ein Bohrloch in Freyjas sonst unzugängliches Gemach schlüpft, wie Odhin als »Schlange«

zur Gunlöd, bei den Griechen Zeus ebenso zur Persephone, wie bei den Römern Faunus zur Bona Dea[1]).

Die *εἴδωλα* spielen bei Homer auch sonst noch eine charakteristische Rolle. Wie die Götter selbst menschliche Gestalt annehmen, erscheinen auch von ihnen gesandte »Trugbilder« in solcher. Passen gleich direkte Spukgeschichten nicht in seine Darstellung, so tritt doch deutlich hervor, dass das sogenannte »Vorgesicht« wie Gespensterglaube dem Dichter überhaupt nicht unbekannt war.

Der Seher Theoklymenos hat zunächst ein Vorgesicht, wie es grausiger schön weder Schottland noch Tyrol oder Westfalen, wo derartiges in gewissen Typen noch heimisch ist, hätte produzieren können. Der Dichter vermittelt den Hörern aber wieder die Szenerie, indem er Athene zunächst eingreifen und über die übermütigen Freier eine grausverkündende »Verblendung« kommen lässt (*παρέπλαγξεν δὲ νόημα*), so dass — wie solche geheimnisvolle Wandlungen öfter bei den Hexenmahlen in Griechenland wie in Deutschland in der Sage vor sich gehen, indem, was herrlich und schön zu sein schien, sich plötzlich in den widerlichsten Formen entpuppt, — das Fleisch voll Blut war, welches die Freier assen, und verzerrt das Antlitz, die Augen mit Thränen gefüllt, während sie zu lachen glaubten. Dann kommt das »Vorgesicht« des Theoklymenos. Wie derartige Visionen in Deutschland gewöhnlich auf blutige Schlachten, Leichenzüge und Feuersbrünste, welche letzteren Dinge den Bauer besonders interessieren, gehen, und der »Schichtkieker« ahnenden Auges jene Dinge vorhersieht, wie sie kommen werden, so sieht der Seher Theoklymenos, den Verhältnissen entsprechend, schon das üppige Gelage sich in eine blutige und thränenreiche Mordnacht wandeln, das Haus gespensterhaft von den Schattenbildern der Freier erfüllt, die zur Unterwelt wandeln.

νυκτὶ μὲν ὑμέων — ruft er den Freiern zu —
εἰλύαται κεφαλαί τε πρόσωπά τε νέρθε δὲ γοῦνα.
οἰμωγὴ δὲ δέδηε, δεδράκυνται δὲ παρειαί·
αἵματι δ' ἐρράδαται τοῖχοι καλαί τε μεσόδμαι

[1]) »Prähist.-myth. Studien.« 254 ff.

εἰδώλων δὲ πλέον πρόθυρον, πλειὴ δὲ καὶ αὐλή,
ἱεμένων Ἐρεβόσδε ὑπὸ ζόφον[1]). (Od. 20, 351 ff.)

Das Bild gewinnt noch an Bedeutsamkeit, da der Dichter es nachher zur Realität werden lässt, indem er die Geister der Gefallenen ebenso von Hermes aus der Halle des Odysseus abberufen und auf den dunklen Pfaden zur Unterwelt geführt werden lässt.

Ἑρμῆς (δὲ), heisst es Od. 24, 1 ff., *ψυχὰς Κυλλήνιος ἐξεκαλεῖτο ἀνδρῶν μνηστήρων· ἔχε δὲ ῥάβδον μετὰ χερσίν καλήν, χρυσείην — τῇ ῥ' ἄγε κινήσας· — ἦρχε δ' ἄρα σφιν Ἑρμείας ἀκάκητα κατ' εὐρώεντα κέλευθα.*

Dies ist aber auch wieder kein isoliertes, vom Dichter etwa erfundenes Bild, sondern hat seine Analoga in griechischer Volkssage, wie überhaupt in indogermanischem Volksglauben, indem im nächtigenden Gewitterdunkel (dann überhaupt auch in der gewöhnlichen Nacht) die Schatten der Toten ihr Wesen dort oben am Himmel zu treiben und namentlich im dunklen Wolkenzuge dahin zu ziehen schienen. Eine primitive Form dieser Vorstellung tritt u. a. charakteristisch noch in dem heutigen Volksglauben der Griechen hervor, wenn es in einem Volksliede *Χάρος καὶ αἱ ψυχαί* heisst:

Warum sind schwarz die Berge dort und stehen da so düster?
Ob wohl der Sturm mit ihnen kämpft? ob sie der Regen peitschet?
Nicht kämpft der Sturm mit ihnen jetzt, nicht peitschet sie der Regen:
Nein, Charos ist's, der über sie mit den Verstorbenen ziehet[2]).

Erinnert an den ursprünglichen natürlichen Hintergrund auch die Szenerie bei Homer noch, indem sie, wie nach Pindar

---

[1]) Auch moderne Dichter verwerten derartige Visionen mit Erfolg. So lässt z. B. Shakespeare in der Scheideszene zwischen Romeo und Julie im Morgengrauen letztere, als sie dem Romeo vom Balkon nachsieht, sagen:

»O Gott! Ich hab' ein Unglück ahnend Herz.
Mir däucht, ich seh' Dich, da Du unten bist,
Als lägst Du tot in eines Grabes Tiefe.
Mein Auge trügt mich, oder Du bist bleich«;

worauf Romeo erwidert:

»So, Liebe, scheinst Du meinem Auge auch.
Der Schmerz trinkt unser Blut. Leb' wohl! Leb' wohl!«

[2]) »Urspr. der Myth.« 126.

Ol. 9, 50 Hades selbst mit einem Stab in der Hand *βρότεα σώματα θνασκόντων κοίλαν πρὸς ἀγυιάν* führt, den Hermes, den Gott mit dem goldenen Stabe, dies ebenso verrichten lässt, und dies Moment den Blitz in das geschilderte Naturbild verflicht: so ist doch in der übrigen Ausführung daneben etwas Anderes hineingezogen worden, was weniger jenes Bild noch festhält als speziell an die Form anknüpft, wie sonst mehr die Geister in der gewöhnlichen Nacht auftretend geschildert werden.

Der Geisterzug der Freier wird nämlich den schwirrenden Nachtvögeln verglichen. Sie ziehen dahin *τετριγυῖαι* wie die Fledermäuse, *αἳ τρίζουσαι ποτέονται*, wenn eine aus der Kette, in der sie zusammenhingen, herausgefallen ist, und sie nun »schwirrend« durcheinander fliegen. Diese gleichsam abgeschwächtere Form des Geisterzugs erklärt sich eben aus dem sonstigen Erscheinen der Geister bei Homer und brachte so auch von dieser Seite das Naturbild dem Publikum näher. Dass die Seelen, die *εἴδωλα*, dahin schwinden und fliegen im Windhauch, ist schon oben erwähnt worden, so heisst es auch Od. 11, 207, als Odysseus dreimal den Versuch macht, den Geist der Mutter zu umarmen:

τρὶς δέ μοι ἐκ χειρῶν σκιῇ εἴκελον ἢ καὶ ὀνείρῳ ἔπτατο,

wie es auch dieselbe nachher als die unabänderliche *δίκη βροτῶν, ὅτε κέν τε θάνωσιν* hinstellt, dass die Seele *ἠΰτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται*. Nun tritt auch in der Ilias an einer Stelle gerade das *τρίζειν* wie in der Odyssee dabei bedeutsam hervor, so dass man sieht, es beruht die dort modifizierte Darstellung des Geisterzuges der Freier, indem er speziell mit den schwirrenden Fledermäusen in Vergleich gebracht wird, nicht auf einem momentanen Einfall des Dichters, sondern sie klingt an eine entsprechende allgemeinere Anschauung an. Als nämlich Achill den Geist des ihm im Traum erschienenen Patroklos auch vergeblich zu umarmen sucht, heisst es Il. 23, 100f.: *ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἠΰτε καπνὸς ᾤχετο τετριγυῖα.*

Das sind auch hier immer nur einzelne Stellen, in denen der im Hintergrunde stehende Volksglaube zufällig hindurchbricht, aber bei der Ermordung der Freier nimmt der Dichter das Bild absichtlich mit auf, da es ihm in die Darstellung passt. Denn ebenso, wie es sich in der Ilias gleichsam von

selbst verbietet, jedesmal, wenn einer gefallen, den Hermes als Psychopomp heranzuziehen, so giebt das Verweben des betreffenden Bildes von dem zum Hades eilenden, nächtlichen Zug der Freier, nachdem Odysseus den Racheakt an ihnen vollzogen, dem Ganzen einen prägnant düsteren Abschluss.

Aber nicht nur in der oben ausgeführten, auch noch in anderer Weise erweitert die Odyssee unsere Kenntnis des vorhomerischen Hintergrundes in betreff des Gespensterglaubens durch die bei der Totenbeschwörung in der Nekyia geschilderten Gebräuche, namentlich insofern die Schatten durch Trinken von Blut wieder Bewusstsein erhalten, also gewissermassen momentan zum Leben erwachen. Im fernen Westen bei den Kimmerien, wo Alles in Wolken und Nebel gehüllt ist, vollzieht sich der Akt, dessen Zweck bekanntlich eine Befragung des Tiresias ist, *τῷ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνεια, οἴῳ πεπνύσθαι.* Als Odysseus nach Anweisung der Kirke eine Grube gegraben und das Blut der zum Opfer geschlachteten Schafe hatte hineinlaufen lassen, strömen aus dem Erebos die Schattenbilder herbei, um von demselben zu trinken, er zieht aber sein Schwert und lässt sie nicht heran, bis nach dem Tiresias seine Mutter getrunken:

αὐτὰρ ἐγὼν αὐτοῦ μένον ἔμπεδον — sagt er 11, 152 —, *ὄφρ' ἐπὶ μήτηρ ἤλυθε καὶ πίεν αἷμα κελαινεφές· αὐτίκα δ' ἔγνω.*

Dasselbe wiederholt sich dann bei den übrigen, die er zum Trinken des Blutes zulässt, sie gewinnen für den Augenblick wieder eine Art Leben.

Schon Otfried Müller hat (Proleg. 362 f.) darauf hingewiesen, dass diese Szene Gebräuchen ähnlicher Art nachgebildet sei und als *αἱμακορία* oder Blutsättigung, wie die Böoter alle Totenopfer nennen, erscheine[1]), und sagt weiter dann: »Es ist deutlich, dass solche Totenzitationen damals

[1]) Die berühmteste αἱμακορία der historischen Zeit war die zu Plataea in Böotien, wo alljährlich vom Archon ein schwarzer Stier geschlachtet wurde und dann die ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος ἀποθανόντες εἰς τὸ δεῖπνον καὶ αἱμακουρίαν geladen wurden (Plut. Arist. 21). An die mythische Zeit knüpft der Gebrauch in Elis an, wenn ebensolche Opfer dem Pelops dargebracht wurden (Pind. Ol. 1, 140), cf. Paus. 5, 13, 2 und die aus Bernh. Schmidts Schrift weiter unten beigebrachten Analogien

(zu Homers Zeit) schon in Griechenland als lokale Institute in einzelnen Gegenden geübt wurden.«

Simrock hat, »Deutsche Myth.«[2] 469, in anderer Weise die Sache gleichfalls gestreift, wenn er bei Besprechung des Vampyrglaubens, obwohl er ihn ziemlich kurz abmacht, doch des Gebrauches der Nekyia gedenkt und sagt: »Wenn der Vampyr Lebenden Blut entsaugt, um selbst wieder (zeitweis) ins Leben zurückzukehren, so hängt dies mit dem Glauben der Alten zusammen, wonach Odysseus den Schatten im Hades Blut zu trinken giebt, damit ihnen Seele und Bewusstsein zurückkehre.«

Otfried Müller wie Simrock waren beide auf einem richtigen Wege. In der Vereinigung und Weiterverfolgung der Ansichten beider liegt der Kernpunkt der Sache. Es steht ein primitiver uralter Volksaberglaube im Hintergrunde[1]), der in verschiedenen Formen fast über ganz Europa verbreitet war, nach welchem Krankheitszustände, wie Fieber, Atmungsbeschwerden, Herzdruck, Blutungen u. s. w., von allerhand bösen Nachtgeistern und Gespenstern ausgingen, die den Menschen rüttelten und schüttelten, drückten und beklemmten oder ihnen sogar das Blut aussaugen wollten. Wenn die ersteren Vorkommnisse gleichsam als eine vom Verhängnis den Geistern übertragene Pflicht erschienen, weshalb man sie auch durch Zaubersprüche und dergl. nach fernen Gegenden zu bannen versuchte, damit sie dort ihr Wesen trieben, so schienen bei dem letzten, den Blutungen, namentlich die Geister der Verstorbenen mitzuspielen, die angeblich wiederkehrten und für sich nach Blut, als neuem Lebenssaft, lüstern waren[2]).

---

[1]) Auch Nitsch sagt schon, wie ich nachträglich sehe, in seinen »Anmerkungen zu Homers Odyssee«, III, Bd. 7, S. 170, im Jahre 1840 (wo prähistorische Studien, vergleichende Mythologie und dergl. noch eben nicht existierten): »Das was man den Toten durch Grabesspenden und namentlich durch das Blutgiessen, die αἱμακουρίαι, zu leisten glaubte, sieht so sehr nach einer noch rohen Vorstellung aus, dass diese Gebräuche wohl nur in einem sehr frühen Zeitalter entstanden sein können.«

[2]) Modifiziert tritt die Vorstellung in der Volkssage dann auch auf, wenn in den Medea-Mythen bei dem angeblichen Zauber der

In diesen Vorstellungskreis setzt nun der Glaube der Blutsättigung der Toten in den verschiedenen Formen ein, und um es kurz zu sagen, die Nekyia des Homer wurzelt in dieser Hinsicht in einer Art prähistorischem Vampyrglauben.

Manche klassischen Philologen werden sich freilich zunächst etwas sträuben, dies Faktum anzuerkennen, weil es mit dem sonstigen Bilde vom alten Griechentum und speziell Homer kontrastiert, wie auch Simrock gar zu gern bei den Germanen den Vampyrismus leugnen wollte und ihn nur ungern unter einer gewissen Reserve schliesslich den Zeugnissen gegenüber, die auch Kuhn und ich bei unseren Wanderungen in Norddeutschland gemehrt haben[1]), zugab, indem er sagte: »Die hässlichste Art von Gespenstern, die Vampyre, erscheint leider auch bei uns«; dann aber sich zu einer Art Trost bemerkt: »doch kann dieser Glaube gallisch, und Anderes der Art aus slavischen, litauischen und finnischen Gegenden eingedrungen (!) sein«.

Den Slaven wird übrigens der noch jetzt allgemein in Griechenland herrschende Glaube auch sonst gern aufgebürdet, weil die slavischen Völker ihn besonders energisch festgehalten haben, und in Griechenland slavische Namen für den Vampyr dafür zu sprechen scheinen, dass auch dort der Glaube ihrem Einfluss zuzuschreiben sei. Bernhard Schmidt hebt aber in seinem »Volksleben der Neugriechen« (Leipzig 1871) demgegenüber schon Seite 168f. hervor, »dass auf mehreren von slavischem Einfluss wenig oder gar nicht berührten Inseln, wie

---

Wiederverjüngung eines Menschen die Blutinfusion eine Hauptrolle spielt:

Stricto Medea recludit, sagt Ovid Metam. 7, 285ff.,
ense senis ingulum, veteremqne exire eruorem
passa, replet sncis; quos postqnam conbibit Acson
ant ore aceeptos ant vulnere, barba comaeque
canitie posita nigrnm rapnerc colorem.
pulsa fugit macies, abeunt pallorqne sitnsque etc.,

vergl. 333f., wo Medea den Töchtern des Pelias zuruft:

stringite, ait, gladios veteremqne hanrite crnorem,
nt repleam vacnas invenali sanguine venas.

[1]) S. unsere »Märkischen Sagen« No. 30, »Norddeutsche Sagen« 136; Kuhn, »Westfälische Sagen« No. 183.

Tenos, Kreta, Rhodos, Kypros der Vampyr unter anderen, echt griechischen Namen bekannt ist.« Und wenn Schmidt gleich die homerischen Verhältnisse nicht wie ich in Beziehung mit dem Vampyrglauben bringt und beiseit lässt, so weist er doch für die klassische und spätere Zeit des griechischen Altertums die Blutsättigung an vampyrartigem Treiben so entschieden nach, dass ich nicht unterlassen kann, zwei von ihm beigebrachte Hauptstellen wiederzugeben. »In Euripides Hecuba«, sagt er, »redet Neoptolemos, im Begriff, den Geist des Achilleus, der sich zürnend auf seinem Grabe gezeigt hat, durch das Opfer der jungfräulichen Polyxena zu besänftigen, seinen Vater mit den bemerkenswerten Worten an (v. 529f.): (*δέξαι χοάς μου τάσδε κηλητηρίους νεκρῶν ἀρωγούς·*) *ἐλθὲ δ' ὡς πίῃς μέλαν κόρης ἀκραιφνὲς αἷμ', ὅ σοι δωρούμεθα*; wie dann auch Oedipus bei Soph. Oed. Col. 621 mit Bezug auf die Niederlage, welche die Thebaner in der Nähe seines Grabes erleiden würden, sagt, »dass sein kalter Leichnam einst (als Vampyr) ihr warmes Blut trinken werde: *οὑμὸς εὕδων καὶ κεκρυμμένος νέκυς ψυχρός ποτ' αὐτῶν θερμὸν αἷμα πίεται.*«

Steht aber so auch die homerische Ansicht von dem Verlangen der Seelen nach Blutsättigung nicht isoliert da, sondern reflektiert auf einen allgemein griechischen, sowie indogermanischen Volksglauben als einen Ausgangspunkt der betreffenden Vorstellung, so lässt der Umstand, dass nach der Nekyia die Seelen des Nachts wie die *νυκτερίδες* hinschwirren, auch speziell noch als etwas Vorhomerisches den Glauben an die Strigen erscheinen, der beide Momente, das Aussaugen des Blutes durch gespensterhafte Wesen und das Erscheinen ebenderselben in garstiger Vogelgestalt, in sich vereint. Bekanntlich sollten nämlich diese bösen Nachtgespenster, die man teils für Seelen der Verstorbenen, teils für hexenartige Wesen hielt, in unheimlich ausgestatteter Vogelgestalt, so dass Ovid sogar an die Harpyien denkt, namentlich zu den Wiegen der Kinder des Nachts geflogen kommen und für sie todbringend werden, indem sie, wie es typisch heisst, ihnen das Blut aussaugten oder die Leber ausfrassen. Der behauptete vorhomerische Charakter dieses Aberglaubens wird auch noch durch den Umstand bestätigt, dass in ihm sich nicht bloss griechische und

römische Tradition begegnen, sondern auch die ganze Szenerie in den hier hervortretenden Formen sich eng an die »natürlichen« Verhältnisse anschliesst und so sich in seiner primitiven Roheit offenbar in der Urzeit aus denselben entwickelt und auf beide Völker vererbt hat. Dass nämlich gerade kleine Kinder besonders in dieser Weise heimgesucht werden, findet in den Ursachen der vielfach bei ihnen eintretenden und offenbar hierher schlagenden Sterblichkeit derselben seinen Grund. Sie sterben, wie mich Herr Dr. Bartels, Verfasser des bekannten Buchs »Über die Medicin der Naturvölker«, auf eine Anfrage freundlichst bescheidet, in den ersten 24—48 Stunden öfter an Nabelblutungen, dann namentlich an einer sogen. Atrophie oder auch bei Scharlach, Masern, und den Anfangszuständen der Pocken oft in einer Weise, dass der Kontrast zwischen der eingetretenen Totenblässe und der kurz vorher noch so auffallenden Röte der Haut den Eindruck hervorruft, als ob das Blut ihnen plötzlich entzogen oder plötzlich verschwunden sei. Sah aber der Naturmensch keinen sichtlichen Grund hierfür, so war es erklärlich, dass er die Gespenster der Nacht, wo besonders derartige Katastrophen plötzlich unerwartet und unbeachtet eintraten, dabei thätig wähnte, und wenn die Mutter oder die Amme durch das Wimmern des Kindes, was meist immer dabei hervorgehoben wird, aufgeweckt oder aufmerksam wurde, sie glaubte, »die Strigen« seien bei dem Kinde, und durch allerhand Zauber zu helfen suchte[1]).

Das sogenannte Leber- und Herzausessen, d. h. also den Umlauf des Blutes hemmen und so töten, indem bei den Alten die Leber neben, ja sogar vor dem Herzen als das hauptsächlichste Blutgefäss gedacht wurde, hat übrigens in der indogermanischen Mythologie auch noch einen weiteren Hintergrund. Grimm hat schon davon im allgemeinen gehandelt, und ich habe das Bild, wo es an mythische Wesen anknüpft, mit uralten, rohen Naturanschauungen in Verbindung zu bringen gesucht, nach welchen die »Sonne« als das »Herz« eines himmlischen Wolkenriesen gefasst und, indem in den Traditionen auch die Leber demselben substituiert wurde, das Gewitter als

[1]) Bernh. Schmidt, »Das Volksleben der Neugriechen.« Leipzig 1871. S. 136ff. — Vergl. meinen »Indogerm. Volksgl.« 1885. S. 118 u. 197.

ein wiederkehrendes Ausweiden dieses Herzens, bezw. dieser Leber angesehen wurde, das zauberhaft immer wieder von neuem gewachsen war.

Abgesehen aber auch von dieser Deutung bleibt das Faktum bestehen, dass auch die erwähnten mythischen Vorstellungen in ihrer primitiven Roheit dem Homer nicht fremd gewesen sind. Denn wenn er gleich den Mythos vom Prometheus, dem das Herz angeblich täglich ausgeweidet wurde, weil er den Menschen das Feuer zur Erde herniedergebracht, nicht erwähnt, so erzählt er doch von einer analogen Strafe des Tityos, dem täglich zwei Geier die Leber ausfressen sollten. Jedenfalls klingen im ganzen wie im einzelnen bei Homer auch auf diesem Gebiete Vorstellungen und Erinnerungen an, welche in die primitivste Urzeit zurückreichen [1]).

Die Anklänge gehen aber auch auf diesem Gebiet noch weiter. Denn ehe ich die Schatten- und Gespensterwelt verlasse, kann ich die Bemerkung nicht unterdrücken, dass nach den in dieser Hinsicht gewonnenen Resultaten auch in zwei poetisch ausgeschmückten Stellen ein Anklang an das sogenannte Umgehen der Toten hindurchbricht. Nach indogermanischem Glauben gehen nämlich die Geister um, wenn sie im Grabe aus irgend einem Grunde nicht, wie es heisst, die Ruhe finden, und spuken namentlich, wenn sie etwas zu sühnen haben oder ihnen nicht die Ehre des Begräbnisses voll zuteil geworden ist. An das erstere knüpft gewissermassen Sokrates bei Plato (Phaedo. 30) an und fixiert dabei das Faktum als einen in seiner Zeit noch herrschenden Volksglauben, wenn er das angebliche Umherschweifen der Seelen an den Denkmälern und Gräbern, seiner Auffassung der Seelenwanderung gemäss, als eine Sehnsucht derselben nach Reinigung fasst: *ἡ τοιαύτη ψυχὴ ἕλκεται πάλιν εἰς τὸν ὁρατὸν τόπον, φόβῳ τοῦ ἀειδοῦς τε καὶ Ἅιδου, ὥσπερ λέγεται, περὶ τὰ μνήματά τε καὶ τοὺς*

---

[1]) Dass die Szenerie des Tityos (wie die des Tantalos und Sisyphos) aus örtlichen Dichtungen bezw. Mythen stammt und dann nur in ethisch-didaktischem Sinne von Homer bei der Beschreibung der Unterwelt verwandt worden, bemerkt schon Preller, »Griech. Myth.« 1860. I. 641. — Über den oben erwähnten natürlichen Hintergrund s. »Poetische Naturanschauungen«, I. 14—22.

τάφους κυλινδουμένη, περὶ ἃ δὴ καὶ „ὤφθη“ ἄττα ψυχῶν σκιοειδῆ φαντάσματα, οἷα παρέχονται αἱ τοιαῦται ψυχαὶ εἴδωλα, αἱ μὴ καθαρῶς ἀπολυθεῖσαι .... Καὶ εἰκός, οὔ τί γε τὰς τῶν ἀγαθῶν ταύτας εἶναι, ἀλλὰ τὰς τῶν φαύλων, αἳ περὶ τὰ τοιαῦτα ἀναγκάζονται πλανᾶσθαι, δίκην τίνουσαι τῆς προτέρας τροφῆς κακῆς οὔσης[1]). Von dem letzteren, wo das fehlende rituelle Begräbnis das Umgehen bewirkt, haben wir ein Beispiel bei Lucian, wo aus dem verfallenen Spukhause in Korinth der Geist erst weicht, als seine Gebeine, die in einem Winkel verscharrt waren, aufgefunden und rite bestattet wurden. Bis dahin war er vom Hades ausgeschlossen und an den Ort zum nächtlichen Spuk gebannt, der das Haus verrufen machte[2]).

In einer derartigen Form passen solche Lokalsagen freilich nicht in Homers Gedichte, aber der Glaube, der ihnen zu Grunde liegt, war auch dem Dichter ersichtlich wohlbekannt. Er verwendet ihn mit Geschick in verschiedener Weise beim Elpenor und Patroklos speziell in dem Sinne, dass sie keine Ruhe finden und nicht in den Hades eingehen können, bis sie rite bestattet sind. Wo sie erscheinen, ist demgegenüber irrelevant, und den Geist des ersteren lässt der Dichter, weil es ihm so passt, vom Odysseus am Eingang in die Unterwelt umherschweifend angetroffen werden, der des Patroklos erscheint dem Achill in der Nacht, halb als Spuk, halb als Traumbild, worin sich wieder die Kunst der Darstellung bekundet. Jedenfalls bestätigt der Geist selbst die Thatsache, um die es sich uns handelt, wenn er sagt (Ilias 23, 71 ff.):

θάπτε με ὅττι τάχιστα, πύλας Ἀίδαο περήσω.
τῆλέ με εἴργουσι ψυχαί, εἴδωλα καμόντων,
οὐδέ μέ πω μίσγεσθαι ὑπὲρ ποταμοῖο ἐῶσιν,
ἀλλ' αὔτως ἀλάλημαι ἀν' εὐρυπυλὲς Ἄιδος δῶ.

---

[1]) Das Spuken der Toten war in meiner Jugend noch weit verbreiteter Volksglaube in Deutschland. In den grossstädtischen Centren fand er aber bald keine Stätte mehr und ist in ihnen fast ganz verschwunden, was natürlich auch z. T. auf das flache Land reflektiert hat.

[2]) ἀοίκητος ἦν ἐκ πολλοῦ ὑπὸ δειμάτων, εἰ δέ τις οἰκήσειεν, εὐθὺς ἐκπλαγεὶς ἔφευγεν ἐκδιωχθεὶς ὑπό τινος φοβεροῦ καὶ ταραχώδους φάσματος. συνέπιπτεν οὖν ἤδη καὶ ἡ στέγη κατέρρει, καὶ ὅλως οὐδεὶς ἦν ὁ θαρρήσων παρελθεῖν εἰς αὐτήν. Lucian Philops. 31.

Nicht immer aber tritt der prähistorische Hintergrund noch so charakteristisch und fast unmittelbar hervor. Oft glaubt man bloss mit einem poetischen Bilde zu thun zu haben, und erst Analogien zeigen, dass doch mythische Vorstellungen es sind, welche den Dichter zu einem solchen geführt haben.

Bekannt ist die Stelle Ilias 8, 19 ff., wo Zeus die Götter und Göttinnen, um seine Macht zu versuchen, gleichsam zu einer Art von Tauziehen auffordert, indem er sie an einer goldenen Kette, die vom Himmel herabhinge, insgesamt anfassen heisst, ob sie ihn von demselben herabziehen würden; er würde, wenn er wolle, sie mit der ganzen Erde emporziehen und die Kette um den Gipfel des Olymp schlingen, so dass alles in der Luft schwebe.

Stände dies Bild wieder allein da, so könnte man es immerhin als ein selbständiges, wenn auch eigentümliches Produkt der Phantasie des Dichters fassen, so aber finden sich nicht bloss Analogien auf indogermanischem Boden, wo von einem solchen Tauziehen der Himmlischen, und zwar im Gewitter, die Rede ist, und die Schlange oder der Strick, an den sie fassen, entschieden auf den Blitz geht[1]), sondern auch in griechischen Mythen wird verschiedentlich mit Ketten im Himmel hantiert, in welche dieses oder jenes Wesen geschlagen sein soll, wobei die Ketten an dieselbe Naturanschauung anknüpfen.

In letzter Beziehung habe ich schon verschiedentlich ausgeführt, dass es namentlich auf eine Anschauung zurückzuführen sei, nach welcher, wie wir auch noch sagen »der Sturm bricht los«, derselbe, wenn er sich gelegt, in Banden geschlagen zu sein schien, und das führt wieder auf den Blitz, der auch sonst die Macht des Unwetters angeblich brach und in diesem Fall die Banden, die Ketten repräsentierte, in die der Unhold geschlagen war[2]). Nun bricht dies Sagenelement, dies Hantieren mit Ketten in dem angezogenen Sinne im Himmel auch bei

[1]) »Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum«[2] 39 f. — »Urspr. der Myth.« 45.

[2]) Vergl. oben S. 21. Über den Blitz als Seil u. s. w. s. »Poetische Naturansch.« II. 104. Wie der Sturm gelten auch die kyklopischen Gewitterriesen bei Hesiod als »gefesselt« und werden nur aus dem

Homer noch verschiedentlich hervor. So wird nicht bloss Ilias 5, 380 ff. von einer Fesselung des Sturmgottes Ares durch Otos und Ephialtes berichtet, sondern auch bei der Hera, wie selbst beim Zeus, wird direkt eine solche vom Dichter als ein Moment in der Darstellung gelegentlich poetisch verwertet. Wie Zeus die Hera in »goldene Fesseln« schlägt und am Himmel »aufhängt«, die Füsse mit zwei Ambossen beschwert[1]), wollte umgekehrt, heisst es, Hera mit Poseidon und Athene auch einmal den Zeus fesseln, was nur Thetis verhinderte. Diese Zusammenstellungen dürften ergeben, dass auch das erste Bild von dem »Tauziehen« an einer goldenen Kette nicht eine isolierte Schöpfung des Dichters ist, sondern dem ganzen Anschauungskreise sich anschliesst und so ihm mythisch durch die Tradition gleichsam vermittelt worden ist[2]).

Ich stehe nicht an, Ähnliches auch von der berühmten Stelle zu behaupten, wo Zeus der Thetis Gewährung winkt und es heisst (Il. 1, 527 ff.):

Ἦ καὶ κυανέῃσιν ἐπ' ὀφρύσι νεῦσε Κρονίων·
ἀμβρόσιαι δ' ἄρα χαῖται ἐπεῤῥώσαντο ἄνακτος
κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο· μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὄλυμπον.

Wäre die Stelle isoliert, so liesse sich gleichfalls über dieselbe als ein poetisches Bild reden; nun kehrt sie aber wenigstens zum Teil Il. 17, 209 wieder, wenn es heisst:

ἦ καὶ κυανέῃσιν ἐπ' ὀφρύσι νεῦσε Κρονίων·

und Zeus bezeichnet selbst in der Szene mit der Thetis dies Nicken mit den Brauen oder mit dem Haupt als ein

Tartaros, wo sie eingeschlossen, hervorgeholt, wenn Uranos oder Kronos sie gebraucht. (Unter der Herrschaft des Zeus verschwinden sie gleichsam von der Bühne, da dieser Blitz und Donner selbst fortan führt.)

[1]) Die am Himmel »aufgehängte« Hera ist an sich ein auch sonst vorkommendes mythisches Naturbild, der am Himmel hängenden Gewitterwolke entlehnt. Wenn der Sturmesgott Odhin z. B. neun Tage am windigen Baum (himmlischen Wetterbaum) hing, des »pfeifenden« Windgotts Marsyas »Haut« in ähnlicher Weise aufgehängt und von ihm eine Quelle (ursprünglich der Regenstrom) entstanden sein sollte, so sind dies modifizierte Spielarten derselben Uranschauung. Siehe »Poet. Naturansch.« II. 40.

[2]) S. meinen Aufsatz »Die gefesselten Götter bei den Indogermanen« in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Berlin 1892. 197 f.

ihm eigentümliches, unabänderlich geltendes Kennzeichen seiner Gewährung unter den Göttern.

εἰ δ' ἄγε τοι κεφαλῇ κατανεύσομαι, ὄφρα πεποίθῃς·
τοῦτο γὰρ ἐξ ἐμέθεν γε μετ' ἀθανάτοισι μέγιστον
τέκμωρ· οὐ γὰρ ἐμὸν παλινάγρετον οὐδ' ἀπατηλόν
οὐδ' ἀτελεύτητον, ὅ,τι κεν κεφαλῇ κατανεύσω.

Diese Umstände verleihen der Sache schon einen typischen Charakter, den Homer nur an der ersten Stelle in poetisch grossartiger Weise ausgeführt hat, und J. Grimm hatte Recht, wenn er »Myth.«[2.] 299 mit derselben »das Fallenlassen der Brauen und Schütteln des Bartes von seiten des nordischen Thor« in Parallele stellt und darin bei beiden einen Bezug auf den Donnergott fand. Ich habe das betreffende Naturbild dann im »Indogerman. Volksglauben« durch allerhand Analogien ausgeführt, indem ich den Blitz dabei als das »feurige« Auge des Gottes noch hineinzog, der unter der Gewitterwolke, wie unter einer »düsteren Braue« — das Bild entwickelt sich in kolossalen Dimensionen —, hervorzuckt[1]).

Die Parallele geht aber noch weiter. Denn wenn Thor durch das Blasen in seinen »roten« Bart, der mit der Farbe noch an den Blitz erinnert, den Donner erzeugt oder wenn Indra seinen goldigen, gewaltigen »Schnauzbart« schüttelt, dass der Regen herabtrieft[2]), so schliesst sich dem, nur poetischer gedacht, das homerische *ἀμβρόσιαι δ' ἄρα χαῖται ἐπεῤῥώσαντο ἄνακτος κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὄλυμπον* an, indem Zeus durch das Wallenlassen, das Schütteln seiner Haare das All »erschüttert«; denn dies ist immer ein charakteristisches Moment beim Donner, wodurch es auch hier die Phantasie anknüpft. Mit den lockigen, herunterwallenden Haaren streift nämlich das Bild wieder an uralte indogermanische Vorstellungen eigener Art, nach welchen die »Sonnenstrahlen« als »goldige Haare«, die sich »ringelnden«, »schlängelnden« Blitze dann als »Strehnen« oder »Locken« des Sonnengottes oder eines besonderen Gewitterwesens galten, die im Winde leuchtend »flatterten«[3]),

[1]) Siehe das Kapitel von den einäugigen Gewitterwesen und dem sogenannten bösen Blick im »Indogerman. Volksglauben«.

[2]) Grimm, »Myth.«[2] 1, 161. — Mannhardt, »Germ. Myth.« 125.

[3]) »Poet. Naturansch.« II. 103.

wie auch Aesch. Prom. v. 1024 vom Blitz als einer πυρὸς ἀμφήκης βόστρυχος redet oder es ebendas. v. 1064 heisst: ἕλικες δ' ἐκλάμπουσι στεροπῆς ζάπυροι, und die Erinnyen endlich, namentlich Tisiphone, in besonderer Gestaltung des Gewitters als chthonische, am Himmel »heraufkommende« Wesen der Rache, in den Blitzen ihre mit Schlangen durchflochtenen Haare flattern lassen, deren Zischen dann Erde, Himmel und Meer hört[1]). Die Vorstellung des das All durch das Schütteln seiner Haare erschütternden Himmelsgottes scheint übrigens auch noch im heutigen griechischen Volksglauben anzuklingen, wenn auf Zakynthos, dieser so häufig Erderschütterungen ausgesetzten Insel, es u. a. bei solchen heisst: »Gott schüttelt sein Haar« [τινάζει τὰ μαλλιά του][2]).

Derartige Beispiele liessen sich noch mehren, die da zeigen, wie des Dichters Phantasie mit mythischen Naturbildern, die er dann in seiner Weise verarbeitete, gleichsam getränkt war. Ich denke aber, die beigebrachten dürften, in Verbindung mit allem übrigen, genügen, einen Hintergrund für Homer zu zeichnen, der das, was ich in der Überschrift im Anschluss auf eine Bemerkung Lessings, auf die ich nachher kommen werde,

der Hera Hexenfahrt

genannt, und was eigentlich mit die Anregung zu dieser Schrift gegeben hat, im Verständnis vermittelt.

Ich muss, um die betreffende Szenerie in diesem Sinne darzulegen, erst noch etwas genauer auf den windschnellen Flug der Götter in den Wolken, von dem ich schon oben gesprochen, eingehen.

---

[1]) Dass die sogenannten chthonischen Götter der Griechen ursprünglich Gewitterwesen sind, die dann nur als unterirdisch gefasst wurden, weil die Gewitter am Horizont und so gleichsam aus der Tiefe heraufzuziehen schienen und dort ihre Wohnung war, darauf habe ich schon »Urspr. der Myth.« 13 aufmerksam gemacht, vergl. 171 ff. und »Prähist. Studien« 498 f.

[2]) Siehe »Das Volksleben der Neugriechen« von Bernhard Schmidt (I. S. 33 f.), der dabei auch schon an die oben von uns besprochene Stelle des Homer denkt, wenngleich er sie nicht weiter verfolgt.

Schon J. Grimm hat ausgeführt, wie es gerade ein typischer Zug der homerischen Götter sei, dass, wie sie in Wolken gehüllt am Himmel dahinschweben, sie auffliegen wie ein Vogel, auch selbst die Gestalt eines solchen dabei annehmen und bei ihrem Abgang eigentümliche, dem entsprechende Spuren hinterlassen oder an den Füssen und Schenkeln so kenntlich werden, wie auch am deutschen Teufel ähnliches hervortritt, indem an ihm ein solcher altmythischer Zug sich angeheftet hat, dass bei seinem Abgang plötzlich immer der Pferdefuss, der ihm eigentümlich, sichtbar wird, »die *ἴχνια* des alten Gottes, den der Teufel in dieser Hinsicht vertritt«, wie J. Grimm, »Dtsch. Myth.«[2.] 303, hinzusetzt.

Die typischen Ausdrücke für jenen Aufschwung sind entweder das Verbum *ἀΐσσειν* oder die Adverbia *καρπαλίμως* oder *κραιπνῶς*. Athene entfliegt als *ἅρπη* (Il. 19, 350), als *ὄρνις* (Od. 1, 320) oder *φήνη* (Od. 3, 372), sitzt als Schwalbe (*ἕζετ' ἀναΐξασα*) an des Hauses *μέλαθρον* (Od. 22, 239), enteilt mit Hera »den flüchtigen Waldtauben« vergleichbar (Il. 5, 778). Von der Thetis heisst es Il. 18, 616: *ἴρηξ ὣς ἆλτο κατ' Οὐλύμποιο νιφόεντος*, gerade wie Apollo 15, 237 einem solchen verglichen wird: *βῆ δὲ κατ' Ἰδαίων ὀρέων, ἴρηκι ἐοικὼς Ὠκέϊ, φασσοφόνῳ, ὅστ' ὤκιστος πετεηνῶν.* Als Hera die Iris und den Apoll zum Zeus nach dem Ida schickt, heisst es kurzweg in diesem Sinne *τὼ δ' ἀΐξαντε πετέσθην.*

Charakteristisch wird noch in besonderer Weise Il. 13, 62 ff., wo Poseidon, der des Kalchas Gestalt angenommen hat, plötzlich entfliegt wie ein Habicht:

αὐτὸς δ', ὥστ' ἴρηξ ὠκύπτερος ὦρτο πέτεσθαι,
ὅς ῥά τ' ἀπ' αἰγίλιπος πέτρης περιμήκεος ἀρθεὶς
ὁρμήσῃ πεδίοιο διώκειν ὄρνεον ἄλλο,
ὣς ἀπὸ τῶν ἤϊξε Ποσειδάων ἐνοσίχθων.

Das ist nämlich nicht bloss ein Vergleich, sondern es steckt nach allem mehr dahinter, wie die sich anschliessende Rede des oilischen Ajax zeigt, der alles beobachtet hatte und beim Verschwinden des Gottes sagt:

οὐδ' ὅγε Κάλχας ἐστί, θεοπρόπος οἰωνιστής·
ἴχνια γὰρ μετόπισθε ποδῶν ἠδὲ κνημάων
ῥεῖ' ἔγνων ἀπιόντος· ἀρίγνωτοι δὲ θεοί περ.

Der Übergang der himmlischen Wesen in eine angebliche Vogelgestalt steht zumal nicht vereinzelt in diesen Zügen da, sondern bei einer Fülle von mythischen Gestalten in griechischer wie deutscher Sage tritt derselbe bald voller, bald sekundärer im Anschluss an die »schwebenden, dahin ziehenden« Wolken als himmlischer zauberhafter Vögel in den mannigfachsten Variationen ein, deren Spuren ich im »Urspr. d. Myth.« in dem Kapitel von den »Vogelgottheiten« nachgegangen bin[1]).

Für unsere Untersuchung hat aber der letzte Punkt in seiner Allgemeinheit keine unmittelbar entscheidende Bedeutung, sondern nur das prägnant bei Homer hervortretende »plötzlich vogelartige Aufschwingen« der in Wolken gehüllt durch die Luft dahin fliegenden Götter, die typische Vorstellung, welche in der erwähnten Wendung »*τὼ δ' ἀΐξαντε πετέσϑην*« ihren knappsten Ausdruck findet.

In diesem mythischen Zuge begegnen sie sich nämlich höchst charakteristisch nicht bloss mit den am Himmel um den Dionysos dahinrasenden Nymphen, den Thyiaden, Mänaden und Bacchen[2]), sondern vor allem mit den indogermanischen Hexen, welche ursprünglich in primitiv roher Form Wolken- und Winddämonen waren, die namentlich sich mit Wetterzauber abgaben und im Unwetter dann ein wüstes Wesen dort oben am Himmel oder an Bergeshöhen, wo die Gewitter sich sammeln, besonders in Tanz und Buhlschaft, ähnlich wie jene bacchischen Nymphen, zu treiben schienen[3]).

Man verkennt den ursprünglichen Charakter der Hexen

---

[1]) Über den in den Wolken dahin schwebenden Gang (oder Flug) der Götter s. »Indogerman. Volksgl.« 229 u. 216 ff. Der eigentümliche Gang der Götter wird auch bei den römischen Dichtern hervorgehoben. Verg. Aen. 1, 405. 5, 649. Ovid Metam. 3, 609.

[2]) Euripides' »Bacchen« 748: χωροῦσι δ' ὥστ' ὄρνιθες ἀρθεῖσαι δρόμῳ πεδίων ὑποτάσεις. v. 1090 f.: ἦξαν πελείας (der Waldtaube) ὠκύτητ' οὐχ ἥσσονες ποδῶν ἔχουσαι συντόνοις δρομήμασι, zu welcher letzteren Stelle auch bei Homer anklingt, wenn es heisst (Il. 5, 778): αἱ δὲ βάτην (Hera und Athene) τρήρωσι πελειάσιν ἴθμαθ' ὁμοῖαι.

[3]) »Urspr. der Myth.« 221—225; s. auch meinen Aufsatz »Zwei Hexengeschichten« in der Steinthal-Lazarus'schen Zeitschrift für Völkerpsychologie v. J. 1888.

nur gewöhnlich, weil man den überwiegend bösartigen Charakter derselben als eine erst angeblich durch das Christentum entstandene Wandlung ihrer halbgöttlichen Natur ansieht und sich durch das Übertragen der Fähigkeit, »hexen«, d. h. »zaubern« zu können, auf Menschen gewöhnt hat, mehr in irdischen Verhältnissen und nicht am Himmel den Ursprung des ganzen Glaubenselementes zu suchen.

Die uns interessierenden Hauptpunkte aber, in denen sich besonders griechischer und deutscher Hexenglaube begegnet, sind die Vorbereitungen zur Hexenfahrt, indem

1. die betreffenden Wesen sich nackt mit der sogenannten Hexensalbe den ganzen Leib einreiben, dann,
2. wie schon angedeutet, wie ein Vogel plötzlich aufsteigen und
3. durch die Luft in einer beliebigen, ihnen passenden Gestalt in den Wolken zu einer angeblichen Buhlschaft dahinfahren.

Öfter kommt noch beim Aufsteigen ein Zauberspruch hinzu. Die Hauptsache bleibt aber stets die geheimnisvolle Hexensalbe, durch welche in griechischer Sage speziell auch die Wandlung der Hexe in einen Vogel vor sich geht, während in deutscher Sage meist Vögel, wie Elstern oder andere Tiere, bloss mehr ihre Reittiere sind, auf denen sie dahin fliegen.

Ein Beispiel aus der griechischen Sage für viele analoge der deutschen findet sich bei Lucian. Da berichtet Palaestra dem Lucius, ihre Herrin sei bereit, in der nächsten Nacht — die Szenerie spielt volkstümlich immer in der Nacht (d. h. ursprünglich in der Gewitternacht) — als Vogel zu ihrem Geliebten zur Buhlschaft zu fahren. Wie er sie nun bei ihren Vorbereitungen belauscht, sieht er, »wie die Frau sich ganz nackt entkleidet, sodann ganz nackt zur Lampe tritt, zwei Weihrauchkörner in die Lichtflamme wirft und stehend eine lange Formel hinmurmelt. Dann rieb sie sich, heisst es weiter, mit Salböl von den Nägeln an den Füssen bis zum Kopfe ein, worauf die Verwandlung vor sich ging und sie krächzend, wie nur immer ein Rabe kann, aufflog und davon zum Fenster hinaus —«. Ähnlich entwickelt sich die Szenerie in den deutschen Hexensagen in betreff des Einreibens

und Auffliegens, nur dass erst am Himmel, wenn die Hexe dahinfährt, sich eventuell die Wandlung vollzieht[1]).

Überspringen wir nun die ideale Kluft, welche die homerischen Götter von derartigen primitiven Naturwesen trennt, und betrachten sie unter analogem Reflex, so haben wir in den homerischen Gedichten zwei Szenen, in denen die erwähnten Hauptmomente noch trotz aller Ausschmückung hindurchschimmern, nämlich die hexenartige Auf- und Ausfahrt der Aphrodite und eine ähnliche der Hera in der uns bekannten Weise über Land und Meer zur Buhlschaft, und zwar der ersteren zu einer solchen mit dem Anchises am Ida, der letzteren zum Zeus nach den Höhen desselben Berges, wo in beiden Fällen auch das Einreiben des ganzen Leibes wie bei ähnlichen Hexenfahrten vorangeht. Zwar nicht gerade mit Hexensalbe, wie wir sie bei der Kirke kennen gelernt, aber die Sache ist dieselbe, und der Dichter hat nur wieder seinen sonstigen feineren Standpunkt angenommen, indem er statt einer solchen Hexensalbe das Ambrosia, das ja auch sonst als eine Wundersalbe von den Göttern verschiedentlich angewandt wird, heranzieht und, was das Einreiben des ganzen Körpers anbetrifft, in dem einen Fall es dadurch den Zuhörern als natürlich vermittelt, dass er die Göttin Aphrodite vorher ein Bad nehmen lässt, in dem anderen aber bei der Hera es zu einem Reinigen und Schmücken des ganzen Leibes erweitert und ausmalt.

Das Einreiben des ganzen Leibes, was hier, wie auch gelegentlich bei ähnlichen Zauberstücken stets gefordert wird, z. B. auch Jason auf Rat der Medea mit einer Hexensalbe thun muss, um sich unverwundbar zu machen, *ἀλοιφῇ γυμνωθεὶς φαίδρυνε τεὸν δέμας* (Apoll. Argon. 3, 1042 f.), ist nämlich, besonders von Frauen verlangt, für alle etwas kultivierten Zeiten, wo die Menschen doch meist bekleidet gingen, so ganz unvermittelt, ein eigenes Ding, wie auch ein selbst in den bäurischen Kreisen Deutschlands gelegentlich erwachtes Anstands-

[1]) Auch wenn Lucius, als er es der Hexe nachthun will, durch Verwendnng einer falschen Salbe in einen Esel verwandelt wird, so spielt auch in deutschen Sagen eine Verwandlung eines der Beteiligten meist in ein Ross oft dabei eine Rolle; s. den vorher zitierten Aufsatz »Zwei Hexengeschichten« in der Steinthal-Lazarus'schen Zeitschrift.





gefühl das Einreiben auf die Achselhöhlen oder Hände und Füsse oft beschränkt wissen will. Daneben wird aber auch hier die Tradition des Einreibens des ganzen Körpers bei voller Nacktheit gefordert, wie es auch bei Homer erscheint, nur dass bei ihm, namentlich bei der Hera, alles so mit ambrosischem Zauber ausgestattet und in ein Bild von Schalkheit und Weiberlist verwebt ist, dass die roheren Überbleibsel der alten Sagenformen kaum gefühlt werden. Für die wissenschaftliche Betrachtung der Szene aber sind sie da und werden gerade in ihrer volkstümlichen Form charakteristisch.

Nach diesen Vorbemerkungen dürften nun die beiden Stellen für sich genugsam in dem angedeuteten Sinne reden. Der Dichter vermittelt die Szene mit der Aphrodite, indem Zeus sie von Liebesverlangen erfüllt werden lässt (Hymn. in Aphrod. 45 ff.):

Τῇ δὲ καὶ αὐτῇ — heisst es — *Ζεὺς γλυκὺν ἵμερον ἔμβαλε θυμῷ,*
ἀνδρὶ καταθνητῷ μιχθήμεναι, ὄφρα τάχιστα
μηδ' αὐτὴ βροτέης εὐνῆς ἀποεργμένη εἴη. —
Ἀγχίσεω δ' ἄρα οἱ γλυκὺν ἵμερον ἔμβαλε θυμῷ,
ὃς τότ' ἐν ἀκροπόλοις ὄρεσιν πολυπίδακος Ἴδης
βουκολέεσκεν βοῦς, δέμας ἀθανάτοισιν ἐοικώς.

Sie enteilt nach Paphos und bereitet sich in ihrem Tempel unter verschlossenen Thüren zur Fahrt vor.

ἔνθα δέ μιν Χάριτες λοῦσαν — heisst es — *καὶ χρῖσαν ἐλαίῳ*
ἀμβρότῳ, οἷα θεοὺς ἐπενήνοθεν αἰὲν ἐόντας·
ἑσσαμένη δ' εὖ πάντα περὶ χροῒ εἵματα καλά, — —
σεύατ' ἐπὶ Τροίην, προλιποῦσ' εὐώδεα Κύπρον,
ὕψι μετὰ νεφέεσσι θοῶς πρήσσουσα κέλευθον.

Ebenso heisst es nun von der Hera, als sie zu der berühmten Buhlschaft mit Zeus zu eilen sich vorbereitet und dann mit dem Hypnos, der denselben dabei einschläfern soll, über Land und Meer zu ihm dahinstürmt, wo von ihr auch das oben besprochene Wort *ἀΐξασα* gebraucht wird, das an das Aufschwingen eines Vogels erinnert, der Hypnos aber schliesslich sich sogar direkt in einen Vogel verwandelt — die alten Bilder brechen immer hindurch —, sie habe sich vorher in ihrem geheimen Gemach eingeschlossen und den ganzen Leib eingesalbt; Il. 14, 170 ff.:

ἀμβροσίῃ μὲν πρῶτον ἀπὸ χροὸς ἱμερόεντος
λύματα πάντα κάθηρεν, ἀλείψατο δὲ λίπ' ἐλαίῳ
ἀμβροσίῳ, ἑδανῷ, τό ῥά οἱ τε θυωμένον ἦεν —
τοῦ καὶ κινομένοιο Διὸς κατὰ χαλκοβατὲς δῶ,
ἔμπης ἐς γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἵκετ' ἀυτμή.
τῷ ῥ' ἥγε χρόα καλὸν ἀλειψαμένη, ἰδὲ χαίτας
πεξαμένη κτλ.

Von einem Bade ist bei ihr weiter nicht die Rede. Der Dichter bedarf dessen nicht, indem er das Einsalben mit dem ambrosischen Öl, wie schon erwähnt, mehr als ein Schminken des Leibes ausmalt, damit sie für den Zeus wieder jugendlichen Reiz erhalte, weshalb er auch noch, um die Wirkung zu mehren, die Göttin den Liebeszauber der Aphrodite sich borgen lässt.

Wenn aber bei der Vermählung der Aphrodite mit Anchises sich nach der ganzen Szenerie alles nachher mehr irdisch in den Gemächern desselben abspielt, so klingt die Schlussszene bei der Hera auch noch für sich wieder mythisch an. Wie unsere Hexen auf dem in die Wolken reichenden Blocksberge mit dem Teufel — dem christlichen Substituten also eines alten heidnischen Gottes — Buhlschaft treiben, entsprechend den griechischen Hexen, Nymphen, Bacchantinnen u. s. w. [1]), so lässt auch Homer schliesslich eine solche zwischen Hera und Zeus »auf der Höhe« vor sich gehen, nur dass er dem Zweck seiner Darstellung gemäss ihnen ein »Wolkenbett« baut, damit dann der Schlafgott den in den Armen der Hera ruhenden Gott einschläfern könne. Ist die letztere Situation aber so durch die Verhältnisse bedingt, so ist das Ganze doch keine von Homer erfundene Sache, sondern es findet sich auch hier ein volkstümlicher Hintergrund, so dass der Dichter auch wieder nur etwas ihm Überliefertes den Umständen nach in seiner Weise frei verwertet.

Schon Preller, »Myth.«[2.] II. 127, hat dies erkannt, wenn er die Erzählung von dem Beilager des Zeus und der Hera auf den Höhen des Ida »einen epischen Nachklang« alter Poesien von der Vermählung dieser Götter nennt, denen zufolge namentlich die erste Verbindung derselben auf der Höhe eines

---

[1]) Über die Buhlschaft der Bacchantinnen vergl. u. a. noch des Pentheus dahin zielenden Vorwurf in den Bacch. des Euripides, v. 182.

Berges bei Hermione »in Frühlingswettern« vor sich gegangen sein sollte, was der Gebrauch dann in dem sogenannten *ἱερὸς γάμος* festhielt. Wird doch auch selbst bei Homer noch Zeus stets mit Nachdruck der *ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης* (d. h. der stark donnernde Gemahl der Hera) genannt, was wieder eine Ausführung in dem Semele-Mythos findet, nach welchem Zeus der Hera sich stets nur unter Donner und Blitzen brünstig naht, so dass wir hier vor den Nachklängen eines alten Naturmythos stehen, der an die höchsten Göttergestalten sich anschliesst, im Grunde aber homogen ist der Buhlschaft, zu der die Hexen ausfahren[1]).

Nachträgliches, namentlich von der Hexensalbe.

Ich habe mich im Obigen zunächst darauf beschränkt, bei den Partien von Heras Hexenfahrt zur Buhlschaft mit Zeus mehr die in der griechischen Tradition und Phantasie noch festgehaltenen Vorstellungen ähnlicher Art in ihren noch unmittelbar zu Tage tretenden Analogien zu verfolgen. Ein weiteres Zurückgreifen auf die ursprünglich im Hintergrunde

---

[1]) Das Hexenartige auch eines anderen mit der Hera zusammenhängenden Mythos hat schon Lessing wenigstens indirekt erkannt, indem er ein auf einer Gemme befindliches Bild einer Frau, welche mit übereinander geschlagenen Füssen und gefalteten Händen dasitzt, für eine Ilithyia erklärt und nun in seinen Kollektaneen eine Behandlung des Stoffes unter dem Titel »Ilithyia oder die Hexe« in Aussicht stellte, worauf dann C. A. Böttiger, da jener nicht dazu kam, in der Schrift »Ilithyia oder die Hexe; ein archäologisches Fragment nach Lessing« (Weimar 1799) es auszuführen übernahm. Es bezieht sich nämlich das Bild auf die bekannte Szene bei der Geburt des Herakles, die Hera verzögerte, indem sie, wie Homer sagt, die Eileithyien hemmte, wie die Volkssage es ausführt, die Eileithyia oder die Moeren oder φαρμακίδες, d. h. Hexen, veranlasste, durch den oben angedeuteten Verzögerungszauber, der einem alten indogermanischen Aberglauben entspricht, die Geburt aufzuhalten. Ursprünglich war es aber sicherlich Hera selbst, wie auch Libanius narr. 20 p. 1106 es erzählt; so dass hiernach der Lessing'sche Titel heissen könnte: »Hera oder die Hexe«. Der einfache Bericht des Libanius lautet nämlich: εἰργούσης γὰρ τῆς Ἥρας τῷ Ἡρακλεῖ τὴν ἐκ γαστρὸς ἔξοδον (τοῦτο δ' ἄρα ἐποίει ἐφ' ᾧ περὶ τῷ γόνατι συμπλέξαι τὰς χεῖρας κτλ.); vergl. »Poet. Naturansch.« I. 254 ff.

stehenden mythischen Naturbilder desselben Charakters, welche die Indogermanen der Urzeit als Realitäten erfassten, und denen zufolge sie u. a. auch schon dem Treiben der Winde und Wolken am Himmel überhaupt in ganz roh primitiver Auffassung »unter Annahme verschiedener Geschlechter« einen phallischen Charakter beilegten, bestätigt nur um so voller die gezogenen Parallelen, wie es den ganzen Anschauungskreis noch ergänzend ausführt, so dass ich darin eine Veranlassung finde, nachträglich noch etwas die gewonnenen Hauptmomente in diesem Sinne zusammenfassend, darauf einzugehen.

Wie der Naturmensch nämlich die ihm unfassbar dünkenden Erscheinungen in Analogie zu irdischen Verhältnissen zunächst sich zurechtlegte und sie dann in seiner gläubigen Phantasie als eine Art Wirklichkeit erfasste, so übertrug er auch auf die Wesen, die er demgemäss am Himmel zu Zeiten wahrzunehmen glaubte, nicht bloss Beziehungen geschlechtlicher Art, sondern meinte auch bei ihnen gelegentlich Spuren eines geschlechtlichen Verkehrs untereinander zu erblicken, wie er solchen bei allen Geschöpfen, zum Teil in einer gewissen Nacktheit, wahrnahm, wobei das eigene Empfinden mit seinen noch rohen Lebensgewohnheiten daran weiter keinen Anstoss nahm, zumal jene Wesen halb tierisch, halb menschlich gestaltet und nur zunächst durch eine gewisse Zauberkraft von anderen sich zu unterscheiden schienen.

Zeigt sich z. B. in der griechischen, lateinischen und deutschen Sprache eine Apperception, nach welcher die Wolken meist als weiblichen, die Winde als männlichen Geschlechts galten, so war es natürlich, dass, wenn der Wind die Wolken, wie wir noch sagen, »vor sich her jagt«, dies dem Naturmenschen als ein Verfolgen, als ein Haschen derselben zu »buhlerischem« Zweck erschien. Spielt doch selbst bis in die historischen Zeiten hinein im Leben der Menschheit noch lange Weiberraub eine Rolle und reflektiert sogar noch oft symbolisch in diesem Sinne in gewissen Hochzeitsgebräuchen, so dass er auch bei den himmlischen Wesen ganz natürlich erscheint. Kamen doch auch noch andere Accidentien dazu, die das erwähnte Bild noch weiter auszuführen schienen, wenn

z. B. die Wolken, also mythisch geredet die Wolkenfrauen, »anschwollen«, wie wir auch noch geradezu in diesem Sinne u. a., wenn auch nur bildlich, von »dicken«, »gewitterschwangeren« Wolken reden, während frühere Zeiten dafür direkt u. a. z. B. den Ausdruck »donnerschwangere Wolken« gebrauchten, bei klassischen wie deutschen Dichtern ganz gewöhnlich dann »Donner« und »Blitz« als solche himmlische Geburten angesehen wurden. S. »Poet. Naturansch.« II. S. 45 und unter »Blitzgeburt« »Donnerschwanger«.

Im Gewitter entwickelten sich nämlich überhaupt voller die erwähnten phallischen Vorstellungen unter den scheinbar wunderbarsten Accidentien und Dimensionen. Einmal erschien es in einer einheitlicheren Auffassung als ein brünstiges Ringen zweier gewaltiger Wesen dort oben am Himmel, etwa des Sturmes oder des Donners mit der Wolkenwasser- bezw. der Sonnenfrau, unter Aufbietung allerhand zauberhafter Mittel und Wandlungen [1]), dann in einer gewissen Zersplitterung als eine Art Hexensabbat, eine nächtliche Orgie vieler Wesen beim Glanz der Fackeln unter Tanz und Buhlschaft namentlich auf den Bergeshöhen, wo die Gewitterwesen sich zu solchem tollen Treiben zu sammeln und der Sturm ihnen dann aufzuspielen schien [2]).

[1]) Bald tritt dabei das männliche Wesen in der Gestalt eines der Gewittertiere, z. B. als Drache, Stier oder Ross (in Beziehung auf die sich »schlängeluden« Blitze, den »brüllenden« oder »hallenden« Donner) auf, bald wandelt sich das weibliche Wesen, um sich ihm zu entziehen, in die Windsbraut, in Wasser, Feuer oder auch in ein Tier; s. meinen Aufsatz »Die Vermählnng der Himmlischen im Gewitter« in der Berliner Zeitschrift f. Ethn. 1885, S. 129 ff.; »Indogerman. Volksgl.« namentlich den Mythos von der Thetis.

[2]) Über den Sturm als himmlischen Spielmann übrigens und die ganze Hexenszenerie, wie sie Euripides in seinen »Bacchen« verwendet, s. meinen Aufsatz bei Steinthal-Lazarus, 1888, S. 441. — Vergl. über den nächtlichen Reigentanz der Thyiaden, mit dem sie den Donnersohn Dionysos in den Frühlingswettern auf der Höhe bei der Blitze Leuchten feiern, (wie die Hexen auf dem Blocksberg ihren Meister) Soph. Antigone, 1100 ff. Der Meister aber ist an beiden Stellen »der Donner«, woran sowohl noch die kentaurenartige Gestaltung des Teufels mit seinem Pferdefuss, wie des Dionysos Stierfuss, überhaupt die noch öfter an ihm haften gebliebene Stiergestalt (Δ. ταυρόμορφος)

Der letztere Vorstellungskreis interessiert uns bei unseren Untersuchungen besonders, indem mit diesen, angeblich jeden Frühling sich erneuernden bacchantischen Festen dort oben eine typische Wandlung in dem Charakter der dabei eine Rolle spielenden weiblichen Wolkendämonen, der Hexen u. s. w., vorging.

Wie die Wolken nämlich an den Bergen sich sammeln — man denke an den νεφεληγερέτα Ζεύς —, so war von einem Verfolgtwerden der in ihnen auftretenden weiblichen Wesen bei diesem Bilde nicht mehr die Rede, sondern freiwillig oder einem inneren Zwange gehorchend[1]), zogen sie in Nebel gehüllt über die Bühne des Himmels dahin, wie Hera zur Buhlschaft mit Zeus[2]). Und wenn nun, wie wir des ausführlicheren gesehen, an die am Horizont (im Nebel) aufsteigenden Wolken sich die Vorstellung eines vogelartig zum Fluge aufsteigenden Wesens schloss, so findet sich nun auch schliesslich in demselben Naturbilde charakteristischer Weise selbst noch eine Anlehnung für die Art der Vorbereitung dazu, besonders in Bezug auf das angebliche zauberhaft wirkende und zum Flng befähigende Einreiben des ganzen Leibes, auf welchen Zug ich zunächst noch weiter eingehen will, zumal er das ganze Bild mit den ursprünglich daran sich knüpfenden

gemahnt (s. »Urspr. der Myth.« das Kapitel von den Rindergottheiten). Ist er doch auch vom anthropomorphischen Standpnnkt ans κατ' ἐξοχήν »der Donnersohn«, d. h. der »im Gewitter« den Früchten Segen giebt, wie auch Kuhn schon in seinem Buch »über die Herabkunft des Feuers n. s. w.« vielfache Bezüge in den Mythen desselben zum Gewitter in Übereinstimmnng mit mir anfgedeckt hat.

[1]) Wie der Alp, der immer drücken mnss.

[2]) Wenn in der christlichen Fassung der deutschen Hexensagen der Teufel als Snbstitut, wie schon erwähnt, eines heidnischen Gottes dabei der Buhle ist, so ist hier wohl in erster Linie an Wodan zu denken, der in vielen deutschen Sagen gespenstigen Weibern nachjagt (»Hentiger Volksgl.« II. Ausg. 22 ff.), wie auch Odhin im Harbardslied von sich rühmt: »Allerhand Liebeskünste übt' ich bei Nachtreiterinnen (d. h. Hexen), die ich mit List ihren Männern entlockte«, was an den Zug der deutschen Sage wiederum anklingt, dass, während die Hexe zur Buhlschaft ausfährt, der Ehemann dnrch allerhand Zauberknnst getäuscht nichts davon gewahr wird; s. Wnttke, »Dentscher Volksabergl.«, Berlin 1869, S. 145, Grimm, »Myth.«² 1025.

übrigen gläubigen Anschauungen gleichsam abrundet, indem er den Moment bezeichnet, wo es sich zu entwickeln anfängt, und sonach zur Bestätigung des behaupteten Ursprungs der behandelten mythischen Vorstellung beiträgt.

Das erwähnte Bestreichen mit einer Salbe, das also zum zauberhaften Aufschwung in Wind- und Wolkenflug angeblich befähigt, führt nämlich das Entstehen der zu Grunde liegenden Anschauungen, wie schon angedeutet, in eine primitive Zeit zurück, wo die Menschen, selbst der Kleidung noch mehr bar, den Körper mit Fett einrieben, beziehungsweise zu besonderen Zwecken einsalbten oder geradezu tünchten, um diese oder jene Wirkung zu erzielen, und man von diesem Standpunkt aus auch das Treiben der himmlischen Luftwesen, sobald gewisse Erscheinungen darauf zu führen schienen, in ähnlicher Weise deutete.

Wenn die Indogermanen später in einer Zeit, wo sie spinnen und weben gelernt und selbst sich in so gefertigte Gewänder hüllten, Nebel und Wolkenbildungen als »ein himmlisches Gespinnst«, als eine Hülle dahinter verborgener, geheimnisvoller Wesen anzusehen anfingen, welche im Winde aufstiegen und am Himmel dahinflögen, und nun dem himmlischen »Wolkenschleier« oder »Wolkenmantel« die zauberhafte Gabe beilegten, das dahinter verborgene Wesen durch die Luft dahinzutragen [1]), so kann es nicht auffallen, ja es ist nur homogen, wenn sie vorher, wo sie Nebel und Wolken ebenso wie Licht und Finsternis [2]) als am Himmel sich plötzlich ergiessende und verbreitende Flüssigkeiten ansahen, denselben auch in dieser Form schon eine ähnliche wunderbare Wirkung zuschrieben, indem sie zu diesem Zweck die dahintersteckenden Wesen mit dem betreffenden Saft oder Öl

[1]) Tritt der Mantel, wie schon erwähnt, u. a. bei den Hexen auf, so ist sein Substitut bei den Schwanjungfrauen das Schwanhemd oder ein Schleier. Wer ihn raubt, hat sie in seiner Gewalt. Grimm, »Myth.«² 399; Musäus Volksmärchen »Der geraubte Schleier«. — Ähnlich knüpft sich zauberische Macht bei den Nereiden, den griechischen Wasserfrauen, an ein Tuch, das sie bald auf dem Kopfe tragen, bald in der Hand schwingen. Bernhard Schmidt, »Das Volksleben der Neugriechen.« Leipzig 1871. 113.

[2]) »Poet. Naturansch.« I. Kap. IV.

überschüttet und gleichsam »eingehüllt« wähnten, und dies dann den Charakter einer Art Zauber- oder Hexensalbe bekam, die man dort oben zu bereiten verstände und zu Zeiten anwende.

Die formale Seite der letzten Anschauung klingt selbst noch bei Homer an, wenn der Dichter, wie J. Grimm schon gelegentlich (»Myth.«[2] 306) anführt, »die Götter, um unbemerkt zu bleiben«, einen Nebel über sich und ihre Schützlinge, die des Feindes Auge entzogen werden sollen, (wie eine Flüssigkeit) ausgiessen (*χεῖν*) lässt, was gleichbedeutend sei dem »*καλύπτειν ἠέρι πολλῇ*«. So giesst (*χεῦε*) Athene (Od. 7, 15) viel Nebel (*πολλὴν ἠέρα*) über Odysseus, um ihn unsichtbar zu machen, damit er ungesehen in die Stadt der Phäaken gelange, und nachher wiederholt der Dichter denselben Ausdruck, als Odysseus das Haus des Königs betritt (v. 139 ff.):

αὐτὰρ ὁ βῆ διὰ δῶμα πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς,
πολλὴν ἠέρ' ἔχων, ἥν οἱ περίχευεν Ἀθήνη,
ὄφρ' ἵκετ' Ἀρήτην τε καὶ Ἀλκίνοον βασιλῆα.

Die Sache erneut Athene 13, 189, als Odysseus, auf Ithaka von den Phäaken schlafend ausgesetzt, erwacht: *περὶ γὰρ θεὸς ἠέρα χεῦεν, — ὄφρα μιν αὐτὸν ἄγνωστον τεύξειεν*. Ebenso giessen Hera bezw. Zeus über ihre Rosse, um sie unsichtbar zu machen, Nebel. Il. 5, 776: *περὶ δ' ἠέρα πουλὺν ἔχευεν*, bezw. 8, 50: *κατὰ — ἔχευεν*, desgleichen heisst es 17, 268 f.: *ἀμφὶ δ' ἄρα σφιν λαμπρῇσιν κορύθεσσι Κρονίων ἠέρα πολλὴν χεῦε.*

Bezeichnet das *καταχεῖν* mehr die Überschüttung von oben her, wie es auch Il. 3, 10 vom Notus heisst:

εὖτ' ὄρεος κορυφῇσι Νότος κατέχευεν ὀμίχλην

und dementsprechend von Patroklus Il. 23, 281, dass er den Rossen *πολλάκις ὑγρὸν ἔλαιον χαιτάων κατέχευε*, so drückt das *ἀμφί* — und namentlich das *περιχεῖν* — mit dem Nebel mehr das Umfassen und Tränken des ganzen Leibes dabei wie mit einer Hülle aus, dementsprechend es auch geradezu dann von der Hera heisst, als sie mit dem Hypnos nach dem Ida eilt:

ἠέρα ἑσσαμένω ῥίμφα πρήσσοντε κέλευθον·

und auch bei Hesiod noch von dem goldenen Geschlecht, das aus der Zeit des Kronos noch als Dämonen fortlebe, heisst:

οἳ ῥα φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα,
ἠέρα ἑσσάμενοι πάντῃ φοιτῶντες ἐπ' αἶαν,
πλουτοδόται.

Fasste man aber nun den Nebel als ein ursprünglich »flüssiges« Element, mit dem die Himmlischen hantierten, Menschen und Tiere durch Überschütten mit demselben, wie mit einer Nebel- oder Tarnkappe, unsichtbar machten oder, selbst von demselben »gedeckt«, am Himmel dahinflogen, so dürfte nach dem Gang unserer Untersuchung es wohl, wie schon oben angedeutet, gleichsam nur als eine natürliche Modifikation der Szenerie anzusehen sein, wenn sagenhafte Wesen, welche im Fluge durch die Luft sich durch Anwendung von Zaubermitteln befähigen wollten, angeblich sich selbst den Leib dazu mit einem gewissen Zauberöl, einer Hexensalbe tünchen, beziehungsweise einreiben sollten. Was bei der Hera und Aphrodite noch nachklingt, kann in einer roheren Zeit für die himmlischen Wetter- und Nebelhexen nicht befremden[1]).

Hat uns aber Homer die Vorstellung des Nebels als einer Wesen zu Zeiten geheimnisvoll deckenden Flüssigkeit und Übergiessen mit derselben zu zauberhafter Wirkung verschiedentlich noch erhalten, so zeigt auch hier, wie so oft, germanischer, mit der Natur vielfach noch zusammenhängender Aberglaube, zur Vervollständigung und Bestätigung unserer ganzen Deutung der betreffenden Szenerie, dadurch eine weitere Anknüpfung und Begründung der Sache, dass er Naturanschauungen aufweist, die uns noch im Anschluss an ein mit den anderen Bildern zusammenhängendes Naturobjekt die Anfänge der ganzen Vorstellung ergänzend darthun, indem sie nebelartige Bildungen in ihrem Entstehen als ein angebliches Sieden, Kochen und Brauen deuten, so dass sich dann die weitere Verzweigung eines derartigen Glaubenssatzes durch das ganze Gebiet des Zauberns und speziell der Bereitung zauberhafter Säfte und Salben, wie in unserem Falle zum Wolkenflug, von selbst ergiebt.

[1]) Das Aufsteigen »im Nebel« klingt auch bei Homer noch speziell an, wenn es von der Thetis Ilias 1, 359 heisst: καρπαλίμως δ' ἀνέδυ πολιῆς ἁλὸς ἠΰτ' ὀμίχλη.

Wie in Schweden der Nebel noch geradezu »Elfenrauch« heisst (Kerlinger vella, coctura vetulae), im Altnordischen noch »nebulam humi repentem« bezeichnet, auch Englisch »brew«, vom Erregen des Sturms und Wetters, gebraucht wird, Hexen überhaupt nach allgemeiner deutscher Tradition Nebel und Gewitter, wie dann auch allerhand Zaubersäfte, in Kesseln und Töpfen sieden und brauen, so haben sich namentlich in gebirgigen Gegenden Deutschlands, wenn plötzlich aus Waldeshöhen kleine Nebelflocken wie Rauch aufsteigen, sprichwörtlich Redensarten erhalten, nach welchen ein Geist dort koche oder siede. In der Schweiz sagt man z. B. kurzweg »der Berggeist kocht«, am Harz »die Bergmutter«, im Elsass und im badener Land wird aber direkt noch von den Hexen gesagt »die Hexen sieden den Nebel« (wie sie nach anderer Version ihn auch spinnen), wenn derartige Rauchwölkchen sich zeigen [1]).

In diesen Anschauungen vibrieren noch Überreste eines alten, weitverzweigten indogermanischen Volksglaubens nach, welcher dann weiter noch in den rauchartig qualmenden Wolken und dem leuchtenden Blitzfeuer in grösseren Dimensionen sich in verschiedenen Sagen analog entwickelt hat, als ob auch dort oben gelegentlich in grösserem Massstabe geradezu gesiedet und gebraten werde, — ich erinnere nur an das Braten der Sonnenrinder von seiten der Gefährten des Odysseus, sowie des dem Apoll geraubten Rindes von seiten des Hermes [2]).

In dem uns interessierenden Naturkreise beschränkt sich aber das Bild und führt uns nur auf das Brauen des Nebels durch die Windgeister, namentlich die Hexen, und wenn sie dann in Nebel gehüllt aufstiegen zum zauberhaften Wolkenfluge, so war das Brauen, das dem vorangegangen, offenbar ein Sieden des Zaubersaftes gewesen, der sie dazu befähigte.

Rundet sich so die Szenerie gleichsam ab, so erhellt da-

[1]) Grimms Wörterbuch unter »Brauen«. — Laistner, »Nebelsagen«. Stuttgart 1879. 300 und 348. — Rochholz, »Naturmyth.« Leipzig 1862. 258.

[2]) »Urspr. der Myth.« 185. Zu den griechischen Mythen von den im Gewitter geschlachteten und gebratenen Wolkenrindern stellen sich die Kühe der Schweizersage, welche verzehrt, dann aber zauberhaft wieder belebt werden, wie ähnliches von den Böcken des Thor berichtet wird.

mit auch überhaupt der Ursprung der angeblichen Hexensalbe, und es erklärt sich auch zugleich, dass sie noch zu den verschiedensten wunderbaren Dingen gut zu sein schien, z. B. die Gestalt zu wandeln, wie ja in den mannigfaltigsten Gestalten die Wolkenwesen sich aufzuschwingen, sich unverwundbar zu machen oder wieder zu verjüngen schienen und dergl. mehr, was alles den himmlischen Wesen zugeschrieben wurde[1]).

Aber ebensowenig wie je ein Mensch derartiges hat zu stande bringen können, und die betreffenden Vorstellungen nur Phantasiebilder waren, die der Glaube einst geschaffen, hat es auch niemals eine zauberwirkende Hexensalbe in Wahrheit gegeben, trotz aller Rezepte, die aus den prähistorischen Zeiten für dieselbe in den wunderbarsten, oft grausigsten Formen zu den verschiedensten Zwecken bis in die letzten Jahrhunderte herüberklingen und deren Zahl selbst Voltaire noch bereichert hat[2]). Die Rezepte sind nur geheimnisvoll klingende Substitute eines angeblich vorhandenen

---

[1]) Über das Unverwundbarmachen s. »Indogerman. Volksgl.« an verschiedenen Stellen. Der Verjüngungszauber durch Kochen eines Zaubertrankes spielt u. a. in den Händen der Medeia eine Rolle.

[2]) Nach Voltaire besteht die Hexensalbe aus Kuhmist und Geisenhaar, wie der Volksglanbe dafür die wunderlichsten Substitute erfunden hat. (Mannhardt, »Germ. Myth.« 37. Anm.) Gewöhnlich spielt dabei aber neben verschiedenen, namentlich narkotischen Kräutern eine Hauptrolle das Fett ermordeter, ungetaufter Kinder, bei Shakespeare »die Hand eines neugebornen Knaben, den die Metz' erwürgt im Graben«, kurz aller Graus wird gehäuft und unausführbare Dinge werden hineingemischt. Darin liegt mit der Grund, dass diese tollen Glaubenselemente sich so lange in der Tradition gehalten haben, denn wurde einmal von jemand der Graus überwunden und zu einem Zwecke der Versuch gemacht, so war die Erfolglosigkeit, wie bei so vielen Zanberstücken, erklärt, indem angeblich nicht alles richtig zu beschaffen gewesen oder dies oder jenes dabei müsse versehen worden sein. Als charakteristische Beispiele können die der Medea beigelegten Rezepte dienen oder die der Hexen in Shakespeares »Macbeth«, IV. 1. — Ähnliches gilt übrigens auch von den »Zaubersprüchen«. Die Hauptsache ist bei ihnen stets, dass sie entweder still geheimnisvoll gemurmelt oder mit grausem Pathos gesprochen werden. Je rätselhaft unsinniger sie waren, desto besser! s. Plinius, hist. natur. 28, 4, Lucian, Philops. 31 und »Indogerman. Volksglauben« den Artikel über »den Zauber des Rückwärts-Singens«, S. 257—266.

mythischen Zauberobjekts, ebenso wie auch die vielen angeblichen Wunderkräuter, das Prometheion, das Moly, die Aglophotis, Mandragora, Farnkraut u. s. w., schon einfach nach ihrer Beschreibung und den sich an sie knüpfenden wunderbaren Accidentien, nie so existiert haben, sondern nur in mythenbildender Zeit dem Volksglauben entstammten und ihm angehören, wenngleich man in den verschiedenen Gegenden dann verschiedene Kräuter mit der Zeit ihnen substituierte und ihnen dadurch einen irdischen Anstrich gab; s. »Indogerman. Volksgl.« die erwähnten Namen im Index.

In wie frühe Zeiten aber die Vorstellung, speziell die Wirkung solcher Hexensalben und des Einreibens mit einer solchen zurückgreift, zeigt der Umstand, dass auch in Amerika bei den Mexikanern ein entsprechender Glaube und Gebrauch hervortritt. Wenn nämlich die mexikanischen Priester in schamanischer Weise sich in ekstatische Zustände versetzten, um in Verkehr mit ihren Göttern zu treten, so sahen sie dabei als ein Hauptmedium eine narkotische Salbe an, mit der sie sich den Leib bestrichen. Wenn J. G. Müller in seiner »Geschichte der amerikanischen Urreligionen«, Basel 1855, S. 657, wo er dies berichtet, sagt: »die Salbe wurde aus betäubenden Kräutern und giftigen Tieren angefertigt und hiess die Nahrung der Götter«, so streift dies wunderbar an den bei der Hexenfahrt der Hera erwähnten sagenhaften Zug, dass sie den Leib mit Ambrosia, der Götterspeise, wie mit einer Hexensalbe einreibt, so dass auch hier die beiderlei Beziehungen von Speise und Salbe, wie bei den Mexikanern, anklingen. Charakteristisch fällt dabei noch ins Gewicht, dass, wenn das Salböl bei der Hera ursprünglich auf den Nebel ging, nach einer anderen urzeitlichen Vorstellung der Griechen, die noch in verschiedenen Mythen hindurchschimmert, auch bei ihnen Nebel und Wolken von den Winden und Stürmen sowie den entsprechenden Götterwesen nicht bloss, wie erwähnt, verjagt, sondern auch verschlungen zu werden schienen, sie also auch hier ursprünglich in primitiver Auffassung als ihre wie aller Himmlischen eigentümliche Nahrung galten[1]).

[1]) Ginge so Ambrosia ursprünglich mehr auf die Nebel- und Wolkenmassen als eine wunderbare Speise der Himmlischen, —

Ich habe diese letztere Partie, obwohl sie natürlich zunächst mehr Hypothesen enthält, nicht zurückhalten wollen, denn die Glaubensgeschichte der Menschheit führt in ihren Anfängen immer mehr auf eine Menge analoger, embryonischer Urvorstellungen zurück, die in ihrer eigentümlichen Fassung und relativen Entwicklung nicht einen allgemein menschlichen Charakter zeigen, sondern auf einen historischen Zusammenhang, ein Zusammenleben selbst verschiedener Rassen in der Urzeit hinzuweisen scheinen. Es ist eine der Aufgaben der vergleichenden und namentlich prähistorischen Mythologie, die Zonen für derartige Vorstellungen möglichst festzustellen; erst dann wird man weitere Schlüsse mit Sicherheit thun können[1]).

---

wie auch Tauben, d. h. Wolkenvögel, täglich dem Zeus diese Nahrung bringen, — so träte so noch prägnanter auch daneben die dem Nektar entsprechende Bedeutung des persischen »gelben« Haoma, sowie des indischen »goldgrünen« Soma als eine, an das »Sonnenlicht« sich anschliessende Apperception eines himmlischen Trankes, wie ich behauptet habe, hervor. Siehe »Poet. Naturansch.« I. 22—31; vergl. auch meine Schrift »Die Stamm- und Gründungssage Roms«. Jena 1878. 1ff.

Über die primitive Vorstellung übrigens von den stets schlemmenden, d. h. die Wolken verzehrenden Stürmen, sowie von dem wolkenverschlingenden Kronos und Zeus, denen analoge Anschauungen zu Grunde liegen, wie auch Herschel den Mond gelegentlich den »Wolkenfresser« nennt und es bei Goethe in der »Iphigenia« heisst:

Ihr Götter, die mit flammender Gewalt
Ihr schwere Wolken aufzuzehren wandelt,

und endlich auch Ebers in den »Schwestern« S. 389 ein ähnliches Naturbild produziert, wenn er sagt: »Die dunklen Wolkenmassen waren verschwunden, der Nordwind, der sich gegen Morgen erhob, hatte sie verweht, und der wolkenfressende Zeus auch die letzten von ihnen verschlungen«, s. »Poet. Naturansch.« II. 53, »Prähist. Studien«, 421—429, 443—448.

[1]) S. »Indogerman. Volksglauben«, S. 169—219 über die weit sich verzweigenden Elemente eines primitiven Dämonenglaubens, sowie die Weinhold'sche »Zeitschrift für Volkskunde«, IV. 450 über einen daran sich schliessenden Zauberglauben; vergl. auch »Poet. Naturanschauungen« II. 21 und meinen Aufsatz in der »Berliner Zeitschrift für Ethnologie u. s. w.« Bd. XXIV, 1892, über »mythologische Bezüge zwischen Indogermanen und Semiten« am Schluss S. 180.

Geschichte des Orients und Griechenlands im sechsten Jahrhundert v. Chr. von Heinrich Welzhofer. Broschiert 4 Mark.

„Überall geht der Verfasser in diesem Buche, das zugleich den III. Band seiner „**Allgemeinen Geschichte des Altertums**" bildet, auf die historischen Quellen zurück, deren Resultat er mit übersichtlicher Klarheit zum Ausdruck bringt. Auf allen Gebieten des öffentlichen und privaten Lebens, in allen Zweigen der Litteratur, Kunst und Wissenschaft ist der Autor vortrefflich unterrichtet, so daß sich selbst der Historiker gern und zuversichtlich seiner Führung anvertrauen kann. An nicht wenigen Stellen werden dem Leser neue Gesichtspunkte eröffnet und manche irrige Meinung berichtigt. — Dem Geschichtslehrer ist in diesem Werke ein sicherer und geschmackvoller Führer geboten, dem es an treuen Anhängern nicht fehlen wird."

Central-Organ f. d. Inter. d. Realschulwesens.

„In der That ist Welzhofers Darstellung ungemein lebhaft, reich an individuellen Zügen, plastisch und anschaulich. Der ewig junge und erfrischende Geist des klassischen Altertums tritt uns hier, wie namentlich auch in dem glänzend geschriebenen Kapitel über das geistige Leben im sechsten Jahrhundert, in voller Ursprünglichkeit und Frische entgegen. **Blätter für literar. Unterhaltung.**

Sophokles' Antigone. Ein Beitrag zur Geschichte und Beurteilung des antiken Dramas. Von Heinrich Welzhofer. Preis 1 Mark.

„Eine Schrift, die wert ist gelesen zu werden. Im Grunde ist es nicht die Antigone des attischen Dichters, sondern die attische Tragodie überhaupt, die einer kritischen Besprechung unterzogen wird. Wir haben uns gefreut über das freisinnige Urteil, welches der Verfasser, frei von den hergebrachten Regeln unserer zopfigen Schulästhetik, über das antike Drama, wie auch speziell über die Aristotelische Poetik fällt. Die Lektüre der kleinen Schrift ist ein Genuß."

Schweizer Lehrerzeitung.

„Die Arbeit wird allen Freunden und Kennern des antiken Dramas ein willkommener Beitrag zur weiteren Vertiefung in die behandelte Materie sein."

Pädagogische Revue.

„Im ganzen kann die Schrift als ein schätzbarer Beitrag zur Antigonelitteratur bezeichnet werden." **Neue Philologische Rundschau.**

Geschichte des modernen Reichtums in biographischen und sachlichen Beispielen. Von E. Schmidt-Weißenfels. Broschiert 6 Mark. In eleg. Liebhaberband mit Rot- und Goldschnitt **gebunden** 7 Mark 50 Pf.

Als eine konzentrierte Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Entwickelung der neuesten Zeit wird das Buch nicht nur die Mitstreiter in diesem Kulturkampf: den Fabrik- und Handelsherrn, den Techniker, den Börsenmann, jeden Gebildeten überhaupt auf das lebhafteste fesseln, sondern auch **unserer strebenden Jugend und ihren Lehrern** werden diese **leuchtenden Vorbilder** erfolgreicher Thätigkeit, ruhmvollen Lebens und gesegneten Wirkens eine empfehlenswerte und anfeuernde Lektüre sein.

Druck von E. Buchbinder in Neu-Ruppin.

